E ROYAL CANADIAN INSTITUTE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/annalesbiblioth13mus

1282

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

TOME TREIZIÈME

LEIDE. — IMPRIMERIE DE E. J. BRILL.

P
2a Or & S
M

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

TOME TREIZIÈME

LE RÂMÂYANA

AU POINT DE VUE RELIGIEUX, PHILOSOPHIQUE ET MORAL

PAR

CHARLES SCHOEBEL. P.O.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

485807
10.2.49

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1888

AVANT-PROPOS

M. GUIMET, ayant bien voulu mettre à ma disposition les *Annales* du Musée qu'il vient de céder à l'Etat avec un désintéressement si rare, je suis heureux de publier dans ce grand Recueil un Mémoire que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et M. Ad. Regnier, président de la Commission [1], ont honoré, l'une de ses suffrages publics, l'autre d'un témoignage d'approbation qui, pour revêtir la forme d'une lettre privée, n'en a pas moins de valeur. On connait, en effet, la prudente réserve du regretté savant et combien les éloges banals ou complaisants lui répugnaient. Je sais que la critique n'y perd rien et que rien ne désarme son fier naturel. Mais cela n'est pas fait pour me troubler, la règle de ma vie étant le *mihi res, non me rebus.* De toutes les doctrines morales, celle de la Stoa a mes préférences; elle est la plus digne et la plus sage, conforme qu'elle est à la nécessité du monde, à la loi universelle du déterminisme. En la suivant, on ne s'expose pas à dire avec Lakshmana que la vertu n'existe pas: *dharmo nâsti*, ou avec Brutus, qu'elle n'est qu'un vain nom: *in verbo tantum virtutem esse.*

Dans tous les cas, il suffit à mes modestes prétentions d'avoir montré, en connaissance de cause, les grandes ressources que le Râmâyaṇa, par cela surtout qu'il n'est pas, contrairement à l'opinion

1 Les membres de la Commission étaient Ad. Regnier, Senart, Bréal, Maury et le Bureau.

de Lassen, d'une seule coulée, offre aux investigations des choses religieuses, morales et philosophiques, et d'avoir prouvé ainsi, une fois de plus, que l'Inde est l'officine où ont pris naissance les théories et les doctrines qui ont de tout temps agité les esprits de notre Europe, en donnant lieu, nommément, aux disciplines de Scot Erigène et de Duns Scot, de Spinoza et de Kant.

Pour Scot Erigène, avec son réalisme à la fois mathématique et spéculatif et avec ce qui s'ensuit relativement à la prédestination qu'il enseigne, la probabilité est qu'il fit personnellement connaissance dans ses voyages en Orient avec les concepts mathématiques fondamentaux de Zénon d'Elée et, indirectement, avec la philosophie *Sánkhya*, cette doctrine dont le caractère arithmétique et particulariste n'exclut pas le mysticisme.

Quant à Duns Scot, il est, par le juif arabe Ibn Gebirol (Avicebron), un disciple d'Alexandrie, de cette célèbre école où affluaient toutes les doctrines de l'Inde de concert avec celles de l'Orient proprement dit. Par la rigueur et la précision de sa dialectique, le docteur subtil nous fait souvenir d'abord de la méthode sévèrement logique du *Nyâya;* mais quant au fond de sa doctrine, c'est un panthéisme mystique, la philosophie indienne par excellence. La subtilité de l'adversaire de Thomas d'Aquin ne donne pas encore dans le panthéisme ontologique absolu, cependant il le cotoie d'assez près pour qu'on puisse voir en lui le précurseur de Spinoza.

On a qualifié Spinoza de penseur original; rien n'est plus erroné. Si le philosophe hollandais ne s'est pas inspiré de Duns Scot, il a certainement puisé directement dans les écrits du juif Ibn Gebirol déjà nommé et du musulman Ibn Roschd (Averroès), qui relèvent l'un et autre, en plus ou en moins, du *Védânta.* Spinoza dérive donc posi-

tivement du monde indien, différant en cela de Descartes qui est foncièrement européen. On peut dire que ces deux philosophes, aux antipodes pour le fond comme pour la forme, l'un tout à la synthèse, l'autre tout à l'analyse, se partagent en vainqueurs le domaine de la pensée indo-européenne. Spinoza ne connait pas la dualité irréductible de l'esprit et de la matière de Descartes; son massif et pesant panthéisme ontologique ressemble au matériel monisme émanatif du védanta comme une libre copie à son original.

Le mérite de Descartes, comme originalité, est donc supérieur à celui du penseur néerlandais; il l'est aussi à celui de Kant. Le philosophe de Kœnigsberg n'a pas seulement profité du principe proclamé par Descartes que les droits de la raison sont antérieurs et supérieurs à tous autres droits, que la raison est le grand juge de tout; mais encore il use et abuse à tel point de son idéalisme transcendantal relatif à la chose en soi, *Ding-an-sich*, et au phénomène, *Erscheinung*, qu'il nous réduit à nier la réalité objective et nous amène fatalement à ne voir dans les représentations concrètes des idées types que de pures illusions.

La responsabilité de cette doctrine excessive de spéculation n'incombe cependant pas entièrement à Kant. Ce penseur relève un peu de son confrère arabe Ibn Bâdja, du 12e siècle, mais surtout du védantisme dans son évolution finale, la *Máyá*. Cette singulière doctrine, dont Kant pouvait avoir quelque connaissance par les voyageurs anglais, est exposée au complet dans les dernières Upanishats, et la Maitrî la résume par l'axiome, que la forme matérielle, *mûrtam*, est illusoire, *asatyam*, que le monde est sans réalité aucune, *avastu*, une pure fantasmagorie, *mâyâ*.

L'idée que tout est illusion n'est d'ailleurs pas demeurée particu-

lière à la philosophie védantique; elle a fini par dominer les doctrines de n'importe quelle école indienne et de n'importe quelle secte de l'hindouisme. Je me trompe peut-être; une seule doctrine s'est soustraite à cette influence énervante, c'est le système analytique jusqu'à l'atome, en physique comme en psychologie, du *Vaiçeshika*, quelque fortement teinté qu'il soit d'ailleurs par endroits de mysticisme, surtout dans le 9me livre. N'importe; dans son ensemble l'esprit de la nation indienne est invinciblement absorbé par la mâyâ, et cette importance a fini par assurer à la doctrine une place considérable aussi dans la dernière rédaction du grand poème dont nous allons maintenant aborder l'étude.

LE RAMAYANA

AU POINT DE VUE RELIGIEUX, MORAL ET PHILOSOPHIQUE.

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE PRÉLIMINAIRE.

Etudier le Râmâyaṇa, c'est non-seulement suivre les courses et les aventures d'un héros, mais c'est explorer par les faits et gestes de ce personnage qui représente l'univers [1], tout un monde de religion, de philosophie et de morale. Sous la forme que nous l'avons, notre poème est comtemporain ou peu s'en faut de la Bhagavad-Gîtâ, ce traité philosophique universel qui fait, dit un écrivain indianiste, la gloire la plus certaine de la littérature sanscrite. Mais ce rapprochement, loin de l'entourer de l'auréole de l'antiquité, le désigne au contraire comme une œuvre assez récente [2]. Pour le fonds cependant le livre est ancien, très ancien. Cela ressort déjà de ce que le Véda qu'on y trouve nommé tant de fois, n'y est presque jamais spécifié en Rik, Yajus, Sâma et Atharva, alors que tant d'occasions s'en présentent. Au reste, il est certain que de tout temps des chants consacrés à la glorification de la 7me incarnation de Vishṇu ont été très répandus et très populaires dans l'Inde. De tous les poèmes, épopées ou autres, les « courses de Râma » [3], plus ou moins modifiées suivant les sectes et les idiomes, sont le livre que lisent les personnes de toutes les castes [4]. La popularité de

1 जगत् सर्वं शरीरं ते le monde est ton corps, dit Brahmâ à Râma. (*Râm.*, VI, 102, 26).

2 Die ältesten einheimischen Zeugnisse für das Bestehen eines Râmâyaṇa datiren etwa aus dem 3ten oder 4ten Jahrh. n. Chr., dit A. Weber dans *Abh. der Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1870.

3 C'est ainsi qu'on peut traduire le mot Râmâyaṇa, comp. de *râma* et *ayana* course.

Dubois, *Mœurs etc. des peuples de l'Inde*, II, 403.

l'œuvre se fait connaître déjà par le caractère entièrement rhapsodique de sa composition, caractère qui se révèle à satiété par l'extrême disproportion de longueur des chants, par le style verbeux, prolixe, redondant, diffus de ses récits, par des redites sans nombre, sans mesure, sans discrétion; puis, en constatant que la légende du héros revient, plus ou moins développée, dans beaucoup d'ouvrages de contenu et de date fort divers, tels que le Mahâbhârata, le Harivança, les Purâṇas, le Mṛichakatikâ, le Rahguvança, etc., comme aussi dans les *rásas* et *yâtrâs*, ces drames populaires qui présentent de singulières analogies avec les mystères chrétiens du moyen-âge et s'appellent la Râmavanavasayâtrâ, l'exil de Râma, la Sitâharanayâtrâ, l'enlèvement de Sîtâ, la Râvaṇavadhayâtrâ la mort de Râvaṇa, etc. etc. [1]. Jacquemont assista, au camp de Barrackpour, à la représentation d'un de ces drames, le Ramlila, devant 30,000 spectateurs, et il en décrit le sujet. Cela en valait la peine, car la légende de Râma s'y présente pour ainsi dire renversée [2]. Je ne parle pas des imitations; il n'en manque pas comme p. ex. le *Vîracarita* en 30 chapitres; mais il faut mentionner au moins l'*Adhyâtma Râmâyaṇa*, qui est à notre épopée comme l'Imitation est à l'Evangile, c'est-à-dire que tous les faits y sont pris et interprêtés au sens spirituel et mystique.

Cependant quel genre de poème est-ce que le Râmâyaṇa? C'est, dit-on, une épopée. Soit; mais ce n'est pas une vraie et pure épopée comme par exemple l'Iliade. Il ne s'astreint pas, il est loin de s'astreindre au récit suivi d'une légende historique d'actions grandes et héroïques. Une infinité d'épisodes, sans grand rapport avec le sujet et qui, élagués, allégéraient considérablement le poème, entravent trop la marche du récit. Toutefois il ne manque pas d'un ordre suffisant et le titre d'œuvre d'art ne saurait lui être

1 V. les *Yâtrâs* par Nisikânta Chattopâdhyâya, dans *Magazin f. die Literatur des In- u. Auslandes*, nos. 47, 49; 1882. — L'auteur est un brâhmane élevé à l'allemande et écrivant en allemand ou en anglais, à Zurich.

2 Dans cette légende il s'agit bien encore de la guerre de Ceylan, mais les rakshasas y sont remplacés par les singes qui veulent envahir l'Inde. Râma est envoyé pour les combattre, mais il passe de leur côté pour avoir Sîtâ qui est parmi eux, et il périt avec tous les singes dans une grande bataille que lui livrent les Indiens assistés de tous les dieux. (Jacquemont, Voyage dans l'Inde I, 213.) Heureusement, car la défection de Râma allait être la destruction du Jambudvîpa. A cet échantillon de l'altération historique de la légende de Râma se joint, pour achever la confusion, celle qu'on peut appeler dogmatique en ce que Râma, le représentant de l'idéalisme éthique inhérent au Vishnuisme, devient, dans le midi surtout, le représentant du culte grossier de Çiva, sous la forme où ce dieu, drâvidien au fond, est adoré par les *lingâjits* ou porteurs de phallus. (V. Graul, *Reise in Ostindien*, II, 134, 253 et al.)

dénié. N'importe; on trouvera toujours qu'il marche trop au gré de la fantaisie personnelle des rhapsodes et que, par suite, il sacrifie outre mesure au fantastique et aux fantasmagories.

S'il fallait classer le Râmâyaṇa dans l'échelle des genres littéraires, je dirais, vu qu'il embrasse toute la vie de Râma, que c'est un roman biographique merveilleux de l'espèce de l'Odyssée, relatant, comme l'Odyssée, les courses et les aventures de son héros [1] et étant, comme elle encore, fortement empreint de mysticisme. L'élément religieux sentimental pénètre d'ailleurs et enveloppe le Râmâyaṇa tout entier, sans doute parce que Râma, tout aussi bien que Kṛishṇa, a été de bonne heure le centre d'un culte populaire. Et sur ce point, la chose est toujours allée *crescendo*. Le sanctuaire principal de Râma, Ramesseram (avec Ramnad) en face de Ceylan, est un lieu de pèlerinage pour toutes les populations de l'Inde. Il y en a un autre également très fréquenté à Valukeshvar près Bombay, avec un étang sacré, le vâṇatîrtha, que Râma a fait jaillir du sol par un coup de flèche [2]. Quand un Indien parle de Râma, de ses prouesses et prodiges, c'est toujours avec un air de triomphe qui n'admet pas qu'un héros biblique, Josué ou Samson par exemple, ait pu faire quelque chose de plus merveilleux [3]. Et cela doit être. Le culte de Râma nous montre en effet ses racines déjà dans l'Aitarêya, le brâhmaṇa du Rig-Véda [4]. Dans ce rituel d'observances et de pratiques, tout à la fois ou tour à tour formalistes, kaballistes, légendaires, mythologiques et symboliques, qui passe pour inspiré sans avoir pour cela de caractère dogmatique, on voit le héros affilié ou associé aux brâhmanes et remplir en cette qualité de *brahmabandhu* le rôle de défenseur de la religion védique contre les Kshatriyas, les possesseurs aborigènes du sol de l'Inde. Par ainsi ils étaient les champions nés de la religion indienne primitive, le drâvidisme, devenue ensuite, par le travail philosophique qu'un des leurs, le kshatriya Çâkya, opéra sur elle, la doctrine de la *maitri*, la bienveillance universelle, et du nirvâṇa la fin amorphe et anonyme de tout organisme, c'est-à-dire le buddhisme [5]. Avec le surnom

1 C'est par l'expression de *vias Ulyxi* que Stace (*Silvarum* l. II, 7, 50) désigne l'Odyssée.

2 V. Graul, *Reise in Ostindien*, II, p. 50, 134, 253, 260.

3 Dubois, l. c II, 385.

4 V. l'*Aitareya-Brâhmana*, XXXV, 1; éd. Aufrecht, p. 207. — Roth, *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*, p. 118 sq.

5 Le buddhisme est ainsi en principe antérieur au brâhmanisme, et cette ancienneté explique l'importance du rôle que les Kshatriyas jouent comme discoureurs religieux dans les origines du brâhmanisme

de *halabṛit* porte-soc ou laboureur [1], Râma était en outre honoré, de date ancienne aussi, comme le génie tutélaire de l'agriculture fécondant *Sîtâ* le sillon. C'est ce que l'épouse de Râma est censée dire elle-même dans un passage de notre poème [2]. De plus, dans un Râmâyaṇa populaire du Dekhan elle invoque la terre comme sa mère, pour qu'elle témoigne de l'intégrité de sa vertu, en proie aux odieux soupçons de son époux [3].

L'ancienneté et l'importance du mythe de Râma ont fini par faire de ce personnage une des incarnations de Vishṇu et, par suite de cela, le poème qui le glorifie porte le titre de *kâvya* ou même de *mahâkâvya* [4], comme qui dirait le chant des chants, *das Hohe Lied*, chant (*gîtâ*) [5] fait par un *Kavi* ou chantre inspiré, tout comme les hymnes védiques [6]. Par conséquent on pourrait, avec les réserves voulues, appeler notre poème le livre religieux du peuple de l'Inde, de même qu'on a dit de l'Iliade qu'elle était le *religionsbuch*, le livre de religion, la bible des Grecs. La comparaison n'a rien d'exagéré. « Jaloux que je devinsse honnête homme, raconte le plus jeune convive du *Banquet* de Xénophon » mon père me contraignit d'apprendre tous les vers d'Homère; [7] et à son tour Horace proclame que le chantre de la

doctrinal, telles que les donneat les anciennes upanishats. Jacquemont, qui n'était pas indianiste mais qui était guidé par un grand sens historique, avait deviné l'antériorité du buddhisme au brâhmanisme. (V. Ouvr. c., III, 529 sqq.). Il en est des conquêtes religieuses comme des conquêtes linguistiques. Le brâhmanisme s'est substitué dans l'Inde au buddhisme de Çâkya comme l'arabe s'est substitué à l'araméen, dans la Syrie. Mais ce qui est évincé laisse toujours de fortes empreintes dans ce qui se substitue à lui, et ainsi on trouve des traces indéniables de buddhisme dans le brâhmanisme tout comme c'est le cas de l'araméen dans l'arabe syrien. Sur ce dernier point v. Huart, Notes sur quelques expressions du dialecte arabe de Damas. — Il y a des raisons concluantes pour établir la filiation des religions de l'Inde comme suit

Naturisme vague et élémentaire:

Drâvidisme . . . . . .
. . . . . Védisme.
Buddhisme. . . . . Jaïnisme . . . . Brâhmanisme.

Çivaïsme . . . . . Vishnuisme.

Hindouisme.

(c.-à-d. syncrétisme polythéiste avec Vishnu-Çiva comme substance quasi-monothéiste).

1 V. *Mahâbhârata*, IX, 2934; vol. III, p. 280 Calc.

2 *Râmâyana*, VI, 101, 17.

3 Dubois, l. c. II, 410.

4 Harivaṇça, CLII, 1672; p. 297, Calc., 1839.

5 Le poème porte aussi le titre de *Râmagîtâ* chant de Râma.

6 Le titre de chantre antique, *Kavim purâṇam*, est attribué même au divin Purusha (Brâhma) suprême: तं परं पुरुषं दिव्यं (*Bhag-Gitâ*, VIII, 10) pour indiquer sa fonction d'instituteur de l'humanité.

7 Ὁ πατὴρ ἐπιμελούμενος ὅπως ἀνὴρ ἀγαθὸς γενοίμην, ἠνάγκαζέ με πάντα τὰ Ὁμήρου ἔπη μαθεῖν. (*Convivii* c. III).

guerre de Troie nous apprend à distinguer ce qui couvre de honte, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter [1].

Mais il y a entre le Râmâyaṇa et l'Iliade des ressemblances spéciales et parmi elles la plus évidente est celle qui présente dans l'enlèvement d'une femme le motif de la guerre que se font deux races foncièrement distinctes, bien qu'elles professent, comme le montre le poème, la même religion et j'ajoute la même morale [2], et cette analogie, jointe à plusieurs autres de détail, a suffi, paraît-il, pour faire croire aux Grecs, sur de vagues rapports, que les Indiens chantaient les vers d'Homère dans la langue de leur pays: *ὅτι Ἰνδοὶ τῇ παρὰ σφίσιν ἐπιχωρίῳ φωνῇ τὰ Ὁμήρου μεταγράψαντες ᾄδουσιν οὐ μόνοι* [3]. Mais Elien ajoute prudemment: Si toutefois on peut en croire ceux qui l'ont écrit: *ὑπὲρ τούτων ἱστοροῦσι*, réserve qui vise entre autres l'orateur Dion Chrysostome [4]. Je sais bien que des critiques, parmi lesquels on est un peu étonné de trouver un savant de la valeur d'Alb. Weber, se plaisent dans l'idée de voir dans le Râmâyaṇa une sorte d'imitation de l'Iliade [5]; mais outre que l'Iliade n'est qu'un fragment du cycle de la légende qu'elle chante tandis que le Râmâyaṇa donne la sienne au grand complet, il n'y a qu'à comparer la fable de Sîtâ et celle d'Hélène pour se convaincre de la parfaite indépendance de nos deux poèmes. La femme est partout, a dit un juge au criminel; néanmoins il n'y a pas moyen de ranger la chaste et héroïque Sîtâ au nombre de celles

1 Qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non... dicit. (Horat., *Epist.*, I, 2, 3).

2 Seulement Râvana le chef des démons, quand il veut faire le bon apôtre et tromper les brâhmanes prend la précaution de parler leur langue, c'est-à-dire le sanscrit (V. *Râm*, V, 29, 17). Mais du reste il est au mieux avec Brahmâ, car il a conquis toutes les félicités dont il jouit par l'ampleur de ses macérations. (Ib., V, 47, 27).

3 Aelianus, *Variae Historiae*, XII, 48. — Les Indiens n'ont chanté les vers d'Homère que de nos jours, et encore comme essai seulement en traduisant ainsi qu'il suit les premiers vers de l'Iliade: पलोयसः सुतः श्रीमां अखिल्लोसः समाहितः। किनर्यम् शापवां पूर्वम् अबायां मानवां ऋषिः॥ सर्वे भवन्तः संग्रामे मृतिम् प्राप्स्यथ दुर्णयाः। एतानि युष्मद् गात्राणि गोमायु श्वान पक्षिणाम्॥ भवन्तु भक्ष्याणयसवो विशन्तु च रसातलम्। इत्येवम् एतद् मे सर्वम् ब्रूहि देवि विशेषतः॥ Litt.: « Pourquoi le fils de Paliya, le divin Akhillis se vouant avec zèle aux pieuses contemplations, a-t-il naguère maudit les Akhâyâs, lui le magnanime rishi, en disant: « Vous tous, méchants, vous trouverez la mort dans le combat (et) vos membres serviront de nourriture aux chacals, aux chiens (et) aux oiseaux, et vos âmes descendront dans l'enfer » Tout cela, tel qu'il est arrivé, dis-le moi exactement, ô déesse ». (v. Brown, *The Prosody of the Tel. and Sansc. languages*, p. 44; 1827). — On voit ce que devient un texte d'Homère sous la plume d'un pandit. Achille converti en pieux solitaire !

4 On lit dans le 53 discours qui roule sur Homère de cet orateur: *Ὁπότε καὶ παρ' Ἰνδοῖς φασιν ᾄδεσθαι τὴν Ὁμήρου ποίησιν μεταβαλόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διάλεκτον τε καὶ φωνήν, κ. τ. λ.* (Dionis Chrysost. *Opera*, P. II, p. 636, ed. Ad. Emperius, 1844).

5 V. Weber, *Ueber das Râmâyana*, dans *Abh. der Akademie zu Berlin*, 1870, p. 11 sqq., 58.

qui avec l'adultère Hélène, dit Horace, furent la cause ignominieuse d'une guerre: *mulier teterrima belli causa* [1]. La seule chose qui rapproche ces deux femmes l'une de l'autre, c'est leur beauté; mais à peine a-t-on eu le temps de noter ce rapport que voilà les deux héroïnes déjà séparées autant que le ciel l'est de la terre. Quelle différence aussi entre leur enlèvement et leur réintégration au domicile conjugal! La femme de Ménélas suit avec plaisir son ravisseur, tandis que le rapt de la femme de Râma par le souverain de Ceylan outrage et viole tous les sentiments de Sîtâ; Hélène s'abandonne à Pâris, même après qu'il a lâché pied devant Ménélas et cela malgré l'aversion qu'elle ne peut s'empêcher en ce moment d'éprouver pour son triste amant [2], tandis que Sîtâ reste constamment ferme devant le brillant, héroïque et redoutable Râvaṇa; enfin, Ménélas reconduit chez lui sa coupable épouse comme s'il n'avait rien à lui reprocher, mais Râma ne reprend l'irréprochable Sîtâ qu'après qu'elle a prouvé par le témoignage du feu qui voit tout, dit le texte, que sa chasteté n'a subi aucune atteinte. Hélène reste d'ailleurs presque toujours derrière la scène, bien que tout le poème, comme le remarque Lessing, soit construit sur la personnalité de sa beauté [3]. Si elle apparaît parfois en public, c'est par coquetterie et pour faire tourner la tête aux *aldermen*, *δημογέροντες*, de Troie [4], ou pour faire déraisonner jusqu'au vieux Priam [5]. Sîtâ au contraire est toujours présente sur la scène et fait, bien que constamment visible, moins songer à sa beauté qu'elle ne s'élève dans notre respect par la solidité et l'éclat de ses vertus.

Mais ce qui différencie du tout au tout nos deux épopées, c'est leur esprit religieux. Je dis leur esprit et non leur caractère. Leur caractère est également religieux, mais cette religiosité n'est rien moins que mystique quant à l'Iliade. Tout autrement en est-il du Râmâyaṇa. On devine tout de suite que l'œuvre de Vâlmîki est trempé pour ainsi dire de mysticisme et d'ascétisme, et cet esprit influe naturellement sur la forme littéraire du poème; il fait que la diction en est moins simple et naturelle que dans l'Iliade, qu'elle a souvent je ne sais quoi d'onctueux et d'édifiant, s'élevant jusqu'au lyrisme

1 Horat., *Satir.* I, 3, 107.

2 V. *Ilias*, III, 428 sqq., 448.

3 Gleichwohl ist das ganze Gedicht auf die Schönheit der Helena gebaut. (*Laocoon*, p. 122; éd. 1839, Berl).

4 Ils la comparent aux déesses immortelles: *αἰνῶς ἀθανάτῃσι θεῇς εἰς ὦπα ἔοικεν.* (*Il.*, III, 158).

5 Sa vue lui fait dire, que ce n'est pas elle qui est la cause de la guerre, mais les dieux. (*Il.*, III, 164 sq.)

sacré du trishṭubh, le mètre védique par excellence. L'ensemble du récit prend ainsi une teinte sacerdotale comme une chronique rimée des croisades. Aussi serait-il impossible d'ôter du Râmâyana l'esprit religieux, qui le caractérise spécialement par l'idée toujours présente en lui de l'*avatâra*, de la descente réelle quoique mystique de Vishṇu en Râma, sans le dénaturer ou détruire, bien que W. Schlegel, au dire de Lassen, en jugeât autrement [1]. En éliminer l'élément essentiellement idéaliste et mystique de la religion de Vishṇu serait dépouiller le héros qu'il chante du caractère qui le grandit à la taille de la divinité au point qu'on lui donne même le titre de dieu [2]. Le procédé de Schlegel nous donnerait un Râmâyaṇa analogue à celui qu'Alwis nous a fait connaître sous la forme d'une de ces petites histoires comme en réalisent fréquemment les intrigues de cour dans les familles des princes de l'Orient [3].

Sans doute, l'élément religieux est indissolublement lié aussi à l'action que déroule l'Iliade; toutefois exempt comme il y est de tout mysticisme et de tout ascétisme, dispositions qui sont d'ailleurs incompatibles avec la naïveté et la franchise d'une religion où le merveilleux est tout de surface, l'esprit des personnages du Méonide n'en est que superficiellement affecté. Avec Homère, on est religieux à la manière des enfants de la nature; avec Vâlmîki, on l'est comme un moine militant. Viçvâmitra pour s'être mis en colère croit devoir s'imposer une longue et dure pénitence, mais la terrible fureur à laquelle se livre Achille ne coûte pas un moment de repentir ni même de regret au héros au pied léger; Sîtâ, bien qu'elle n'ait jamais quitté le chemin du devoir: सीता धर्मपथे स्थिता [4], pousse la religion du mariage jusqu'à expier son malheureux destin par l'épreuve du feu [5], tandis qu' Hélène qui a trahi son mari et abandonné son enfant se contente d'exprimer un stérile regret et de verser quelques larmes aussitôt séchées [6].

Et ceci nous fait entrer de plain pied dans la morale de notre poème. On est frappé, en le lisant comme nous l'avons lu, de la grandeur et de la pureté éthiques qui s'y révèlent, et dont l'énergie est telle que,

1 V. Lassen, *Indische Alterth.*, 1, 587, note 2; sec. édit.
2 *Râm.*, VI, 112, 101.
3 Alwis, le *Dasarathajâtakam*, 1866. — Il n'y est pas question de l'enlèvement de Sîtâ ni de la guerre de Râma contre Râvaṇa.
4 *Râm.*, VI, 98, 13.
5 Ib. ib., 101, 35.
6 *Ilias*, III, 173 sqq.

personnifiées en Sîtâ, elles causent la destruction du démon. Puis, voyez: quand Sîtâ est enlevée par le potentat de Lankâ, toutes les créatures sont désolées de ce forfait et s'écrient: Il n'y a plus de justice, de vérité, de rectitude, de bonté! नास्ति धर्मः नार्जवं नानृशंसता [1]. La morale prend une place si considérable dans le Râmâyaṇa (Râvaṇa, le roi des démons même est forcé de lui rendre hommage [2]), qu'on serait tenté de croire qu'il a été écrit dans un but d'enseignement dogmatique. Il n'en est rien cependant; le Râmâyaṇa n'est à aucun point de vue une œuvre didactique ou doctrinale. Mais s'il ne veut pas plus nous apprendre la morale que la philosophie et la religion, il ne laisse cependant pas de présenter aux yeux investigateurs, dans ses 24000 stances, tout un monde religieux, philosophique et moral.

Ce qu'on voudrait savoir d'abord, c'est la raison du phénomène que je viens d'indiquer. Je me l'explique par l'action latente et inéluctable du génie panthéiste qui a présidé à la création de la religion védique et a fini par faire du brâhmanisme, son héritier, une agglomération compacte et par endroits fort intimement liée d'éléments les plus divers. La liaison n'en est toutefois pas allée jusqu'à l'homogénéité; elle en est restée, pour me servir d'une comparaison qui ne me semble pas manquer de justesse, à l'état de cette roche que la géologie appelle un conglomérat et où l'analyse discerne plus ou moins les divers minéraux qui la composent. Nous verrons qu'il en est de même du monde dont nous parlons et que, dans notre épopée qui présente ce monde, une lecture attentive trouve parfois mêlées et confondues, jusque dans une seule et même personne, toutes les croyances physiques et métaphysiques de l'Inde. Et on sait que le nombre en égale la diversité. Ainsi Râma, dont la science embrasse toutes choses, सर्वार्थविद्वांसं [3], qui est versé dans la science sacrée et dans la science profane, ज्ञानविज्ञानसंपन्नो [4], et qui a l'esprit éclairé jusqu'à se connaître soi-même, विदितात्मन [5], Râma, néanmoins, ne laisse pas de se livrer aux pratiques matérielles de l'ascétisme [6], युक्तो योगविदा, et d'adorer comme l'enfant

1 *Râm.*, III, 58, 41.
2 Ib, V, 29, 17.
3 *Râm*, IV, 4, 20.
4 *Râm.*, IV, 14, 17.
5 Ib. ib., 9, 9; III, 77, 27.
6 Ib., V, 33, 7.

de la nature les fleuves [1], les arbres, le soleil levant et de passer méticuleusement par toutes les cérémonies d'un culte purement physique.

On me dira que cette promiscuité de science et de religion se voit aussi dans le monde chrétien; Hélas! oui, elle y est même très bien portée, mais cela ne la rend pas plus recommandable. L'homme est par sa nature un animal superstitieux et les rites, ces trucs sacrés, sont faits pour l'entretenir dans cet abaissement. A qui la faute? à la politique traditionnelle qui gouverne le monde. Ce qui est maintenu éloigné de tout contact parfois compromettant de la science, c'est la croyance qui concerne l'origine des castes et les devoirs qui incombent aux hommes en conséquence de cette origine divine mais mauvaise. Voilà un dogme plus sacré que tous les autres; c'est même peut-être le seul dogme que le brâhmanisme connaisse, et il est plus social encore que religieux [2]. Par conséquent, toujours les castes sont classées et se produisent dans le Râmâyaṇa selon la formule légale [3]. Mais sauf ce point, notre poème est coulant sur tout le reste et ne craint pas même de rendre hommage au buddhisme à moins que ce ne soit au jaïnisme [4]. Il est certain que la pureté d'abnégation et les autres vertus du grand héros des kshatriyas, क्षत्रियाणां महारथः [5], comme est appelé Râma, rappellent plutôt les perfections d'un *arhat*, d'un vénérable du Saddharma ou d'un *digambara* conforme au jaïniste du Kural, que celles toujours fort sujettes à caution d'un rishi, ou de tout autre saint du brâhmanisme vishnuite ou çivaïte, alors même qu'il se nomme Vaçishtha ou Viçvâmitra. On aime ou, dans tous les cas, on admire les uns, mais la perfection des autres fait, quoi qu'on en ait, craindre voire même trembler; on redoute le *tâpasa*. Un accès de colère foudroyant vient si vîte aux austères ascètes. On dirait que ces colères sont obligatoires en raison inverse de la vertu de ces fulgurants personnages. C'est qu'en effet, à force de se torturer, les ascètes, véritables dragons de vertu, se dessèchent le cœur et, dans leur ardeur, ils sont toujours prêts à se jeter dans les flammes ou à y jeter les autres. Mais Râma,

1 Ib., VI, 8, 26.

2 V. les preuves tout le long de la dernière moitié de mon *Histoire des origines et du développement des Castes de l'Inde*, publiée en 1884 par la Société académique indo-chinoise. L'Institut a décerné à cet ouvrage, comme à celui-ci, un prix Bordin.

3 Ib., II, 109, 47; III, 20, 30; VI, 36, 51.

4 En ce qu'il nous montre des femmes adonnées à la vie ascétique, ce que le brâhmanisme n'autorise pas.

5 *Râm.*, IV, 57, 8.

quoique ascète राम तापसं [1], manifeste dans presque toutes les situations cette *maitrî* et cette *ahinsâ*, cette sympathie et cette bienveillance envers tous les êtres, cette mansuétude, cette magnanimité et ce désintéressement que le Buddha, malgré le nihilisme eschatologique de sa doctrine, enseignait et pratiquait en rédempteur moral, et qu'Açoka Priyadasi réalisait en roi, pendant un règne de 37 ans, sur le plus grand trône du monde. Avec Râma, comme avec Çâkya, comme avec Jésus, on subit le plus haut charme qui existe, l'amour, *el mayor encanto amor*; cet amour qui fait que Râma tue, dit le texte, l'affliction des affligés: आर्तानामार्तिनाशनः [2]. Les buddhistes ne s'y sont pas trompés; de tout temps ils ont reconnu Râma comme un des leurs. C'est ainsi que des épisodes de la vie du héros se voient représentés sur nombre de temples buddhiques; je rappelle seulement les bas- et haut-reliefs de la célèbre pagode d'Angkor ou Nakhon Vat, plus correctement Ncor Vat [3], au Cambodge [4].

Maintenant il faut convenir que la douceur et la mansuétude habituelles de notre héros ne l'empêchent pas de manifester par moments plus de passions que ne permet le Saddharma buddhique, et aussi le jaïnisme du Kural [5], de tuer, par exemple, des animaux et de se nourrir de leur chair, comme aussi de céder à la colère et au désespoir. Rien n'est plus contraire à la morale du grand rénovateur indien, à celle du jaïnisme, et à la conduite de leurs saints [6], mais le cas est topique pour prouver le mélange et la confusion des doctrines et des pratiques dans l'œuvre de Vâlmîki par l'intervention d'un élément qui n'est autre que l'élément *humain*. C'est d'ailleurs, en plus ou en moins, le cas de presque tous les écrits brâhmaniques.

1 *Râm.*, III, 43, 13.

2 *Râm.*, IV, 14, 17.

3 Mots qui veulent dire «temple de la capitale.»

4 V., Bastian, *Die Völker des östlichen Asien*, IV, p 90; cf. p. 87, 147; 1868. — Doudart de Lagrée *Oeuvres posth*, p. 227; 4°. — Kuntze, *Um die Erde*, p. 233 sqq. Ce dernier voyageur est, avec notre infatigable Aymonier, le plus exact de tous. — Il est possible que ces bas-reliefs, soient de provenance brâhmanique, le brâhmanisme ayant précédé le buddhisme dans les pays de l'Inde transgangétique; mais cela serait, que la popularité de Râma parmi les buddhistes ne s'en trouverait pas atteinte, puisque ces représentations ont été maintenues sur la pagode devenue buddhique.

5 V, entre autres, les chap. XXVI, XXXI, XXXIII du Kural Sans doute les sentences du Kural ne constituent pas un livre de doctrine buddhique, mais l'esprit du buddhisme coule à plein bord dans les trois livres dont il se compose sur la vertu, sur les choses politiques et sociales et sur l'amour.

6 Il est vrai qu'une légende qui a cours dans l'Inde (Grant *R. in Ostin.*, II, 280. — Feer, *Etudes buddhiques*, d. J. As. 1882, p. 329) fait mourir le Buddha d'indigestion pour avoir mangé de la viande de porc, mais ce fut contre son gré qu'il la mangea, en punition d'une faute commise dans une vie antérieure.

Leurs auteurs enseignent aussi bien, tout comme les buddhistes, le nirvâṇa, qu'ils nomment le brâhmanirvâṇa, la disparition ou l'anihilation de l'homme dans le grand Tout, *im All*, que l'admirable maxime pratique de Çâkya, de ne pas faire aux autres ce qui est désagréable à soi-même [1], sans songer le moins du monde que l'inégalité native des hommes est, sous la forme dogmatique où ils l'établissent, contradictoire au premier chef des doctrines du nirvâṇa et de la maitrî universelle.

Quoiqu'il en soit, Râma se montre presque constamment à nos regards comme un phare de l'ordre établi, *rita*, et de la vérité, *satya*, ces deux fruits par excellence du *tapaḥ*, la flamme de la méditation pure [2]. Avec lui, on croit avoir cent pieds de haut. Non seulement il connaît mais il aime le devoir, धर्मज्ञो धर्मवत्सलः [3]; jamais sa bouche ne profère un mensonge [4], il est sans péché, *anagha*, comme Socrate [5], Caton l'ancien [6] et Jésus [7] et, dieu me pardonne, comme J. J. Rousseau [8] et Marat [9]; il pousse la vertu jusqu'à aimer ses ennemis: धर्मज्ञ रिपूणामपि वत्सल [10]; il est, en un mot, le plus vertueux des vertueux, धर्मभृतां वरः [11]. Voyez le sincère enthousiasme avec lequel il chante le magnifique éloge de la vérité. Quoi d'étonnant d'ailleurs. N'est-il pas, quoiqu' à son insu, Vishṇu fait homme! नारायणं नमस्कृत्यनरं A son insu, dis-je, car il se croyait simplement un enfant de Manu [12] et il célébrait les *agnishtomas*, les offrandes sacrificatoires au feu pour obtenir le svarga de tout le monde, lui, le maître du svarga suprême. Mais dieu ou homme, il était noble d'extraction et noblesse oblige en tout état de cause. C'est-ce dont ne se doute pas le méchant Râvaṇa qui accuse notre héros d'être un homme dur, sans moeurs et esclave des sens, *ajitendrayaḥ* [13]. D'ailleurs Râma a été à bonne école, ayant été élevé par

1 Code de Yajnavalkya, III, 65: अतो यदात्मनोऽपथ्यं परेषां न तदाचरेत्.
2 Cf. R. V. X, 190. Nous reviendrons sur cet hymme.
3 *Râm.*, IV, 7, 19.
4 Ib. ib. 6, 22.
5 V. Xénophon, *Mémorabilia*, IV. 8.
6 Sallust., *Catil.* 52.
7 Marc., VI, 15; Joan. V, 46, al.
8 V. *Confessions*, pp. 488 et al.; 1844.
9 V. Alf. Bongeart, *Marat.*
10 *Râm.*, VI, 26, 40.
11 Ib., ib, 99, 4 et al,
12 आत्मानं मानुषं मन्ये (Ib., ib., 102, 10).
13 Ib., III, 40, 16. — V. aussi les reproches de Bâli.

les grands saints Vaçishta et Viçvamitra, par des brâhmanes qui sont qualifiés l'œil de la science, ज्ञानचक्षुषा, possédant en toute perfection les Védas et les Védângas वेदवेदाङ्गवित् दुषां [1]. D'après cela il va de soi que l'honneur des Saintes-Ecritures, sinon celui des dieux védiques, demeure toujours intact dans notre épopée. Dès le début, Daçaratha, le père de Râma est moins glorifié par la comparaison qu'on fait de lui avec le principal dieu de la religion aryenne première [2], qu'en le disant très versé dans les Ecritures brâhmaniques: वेदवेदाङ्गवित्तमः [3]. Pour Râma personnellement, il connait non-seulement à fond les Védas, les Védângas et tous les Çâstras: पण्डितः प्राज्ञः शास्त्रवित् [4], mais il est en quelque sorte le sommet du Rig et du Sâma, l'âme même du Véda: ऋक्सामशृङ्गो वेदात्मा [5]. Sachant ainsi tout, le sacré et le profane, il réalise, en vertu de l'axiome: le savoir passe tout: *çrutam tu sarvân atjeti* [6], le *felix qui potuit rerum cognoscere causas* du vates romain.

Le Râmâyaṇa est ainsi tout entier à la glorification de Râma et néanmoins notre héros n'est pas tout d'une pièce; il est trop *homme* pour cela. Sa divinité, le poème la laisse entrevoir seulement et sans que cela empêche les grands ressorts de la vie de manifester leur activité par le mouvement que leur imprime la personnalité *humaine* du sujet, au milieu d'événements sans nombre. *Râma reste homme*, c'est à dire un être faible après tout, parce qu'il est complexe; il n'a rien d'abstrait ou d'absolu, et les traits tout individuels qui jaillissent du rôle qu'il est appelé à jouer prouvent suffisamment, sans qu'il ait besoin de le déclarer lui-même, qu'il a conscience de sa nature humaine et qu'il agit comme tout autre homme. Il y a donc exagération de dire comme Lassen, que les héros du Râmayaṇa ne sont pas réellement des hommes [7]. Ils sont hommes des pieds à la tête; Râma le dit et Râvaṇa aussi [8]. Mais si le poète a su et voulu respecter, dans l'intérêt bien-entendu de son récit, le caractère humain en Râma et aussi en Sîtâ, sans

1 *Râm.*, II, 121, 2.
2 Ib., I, 5, 7.
3 Ib., ib. 6, 1.
4 Ib, V, 71, 4.
5 Ib., VI, 102, 17.
6 Çânkhâyana, *Grihyas.*, I, 2.
7 *Ind. Alt.*, II, 305, 2e éd.
8 Cf. *Râm.*, VI, 37, 5.

parler des autres personnages, il s'est donné pleine licence à l'égard des dieux de la vieille religion naturiste de l'Inde. Les sages de l'Inde ont d'ailleurs toujours tenu à se montrer indépendants de ces divinités tout en les servant, tant est puissante la forme, par des rites traditionnels. Le cas échéant, l'auteur ne se gène donc nullement pour traiter les divinités védiques, sauf toutefois Agni et Soma, devenus du reste on peut le dire des rites personnifiés mais rarement célébrés [1], avec un sans gène complet. On en a la preuve dès le premier livre, où, dans deux chapitres est tourné en ridicule, persiflé et bafoué le représentant le plus élevé du panthéon védique, le tout puissant Çakra, Indra en personne. — Citons tout le passage.

Râma ayant vu un ermitage dans un bois voisin de Mithila, demande, à son guide Viçvâmitra, à qui appartient cet âçrama. Le mentor lui répond que c'est la demeure du magnanime Gautama qui y avait pratiqué, accompagné de son épouse Ahalyâ, des austérités pendant de nombreuses mille d'années, *samvatsarasahasrâṇi bahûni* [2]. Toutefois ayant à un certain moment faibli dans ses exercices, Indra, le seigneur des trois cieux, *tridiveçvaraḥ*, qui l'épiait, avait saisi l'occasion [3] pour se présenter à Ahalyâ, qu'il convoitait, sous le vêtement du solitaire en faute et lui avait tenu ce discours: «Quoique je dusse attendre le temps convenable pour cohabiter avec toi, je ne l'attendrai point; c'est sur le champ que je désire m'unir à toi: संगमं शीघ्रमिच्छामि सह त्वया.» Ahalyâ vit bien la ruse et reconnut Indra sous son vêtement d'emprunt; mais perverse, *durmedhâ*, comme on peut le croire, elle s'empressa de se livrer en cachette, *alakshitaḥ*. Puis, Indra comblé de faveurs, ayant demandé pardon à la belle pécheresse, voulut s'esquiver sans retard, mais dans son trouble il se pressa trop et donna contre Gautama qui arrivait à la hâte, tout ruisselant encore de l'eau d'un étang pur, comme le feu humecté par le beurre clarifié. A cet aspect, difficile à soutenir même par les dieux, देवैरपि सुदुर्धर्षं, Çakra sentit tomber tout son courage [4], et l'anachorète qui reconnut le roi des

1 Graul, l. l. II, 223.
2 *Râm.*, I, 49, 16.
3 तस्यान्तरं विदित्वाथ, litt. ayant connu un intervalle dans sa conduite.
4 विषादमगमत् परं, litt. alla dans un découragement suprême.

dieux, *devendram*, sous son déguisement et courbé sous le poids d'une mauvaise action, lui dit avec colère: «Puisque tu as revêtu ma forme, *mama rûpam*, et que tu as fait, ô insensé, *durmate*, ce que tu ne devais pas faire, sois désormais impuissant [1].» Et à l'instant les parties génératrices du dieu aux mille yeux tombèrent sur la terre et, mutilé, toute sa splendeur détruite, affecté de maladie, dompté par la terrible force de l'austérité, il devint lâche [2]. L'anachorète cependant s'en alla dans un lieu pur, fréquenté par les Siddhas et les Tchâraṇas, sur le sommet de l'Himavat, où il passa sa vie dans la pratique d'épouvantables mortifications. Pour Indra, il s'enfuit tout penaud et conta sa mésaventure aux dieux immortels, les suppliant de le guérir de sa difformité, de lui rendre sa virilité puisque, dit-il, c'est en agissant dans l'intérêt des Suras que j'ai été mis en cet état [3]. Alors les dieux précédés d'Agni s'adressèrent aux Pitris, leur proposant de couper les testicules à un bélier, *meshaḥ*, et de les donner au grand Indra. Ainsi fut fait, et à partir de ce moment Indra eut des testicules de bélier: इन्द्रश्च मेषवृषणस्ततः प्रभृति.

On conviendra que ce conte témoigne d'un absolu manque de respect pour le dieu en qui se concentre le culte le plus assidu des aryas védiques, qu'une Upanishat identifie avec la prière par excellence [4] et auquel le Rik consacre près d'un quart de ses hymnes [5]. Cependant étant donné le sujet principal du Râmâyaṇa, on ne saurait beaucoup s'étonner de ce manque de respect, car ce sujet, le héros Râma, avait un esprit éclairé, विदितात्मनः [6]. Mais quelle était la science qui l'éclairait? Préalablement, d'après la connaissance que nous avons déjà de l'œuvre de Vâlmîki, répétons que la science qui respire dans toute l'épopée, qui s'y manifeste d'un bout à l'autre, c'est l'esprit de l'ascétique, la religion du renoncement, de l'abnégation, du sacrifice, dont le but est la connaissance de l'Être et, par suite, le bonheur suprême [7]. Devant le pouvoir transcendant de l'ascétisme, les dieux védiques,

1 Litt., à cause de cela devieunc sans fruit: तस्मात् त्वं विफलो भव.

2 Litt., il tomba en défaillance: कश्मलं सोऽविशत्.

3 En causant du dommage aux pénitents, les dieux croyaient servir leur propre cause.

4 मन्त्रोऽहम् je suis la prière védique, fait dire à Indra la *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 16.

5 C'est-à-dire 230 sur mille. Et ces 230 hymnes sont répartis dans tous les mandalas, sauf le 9me qui est spécialement consacré à Soma.

6 *Râm.*, I, 46, 13.

7 V. *Brihad-Aranyaka*, II, 4, 1 sqq.; IV, 5, 1 sqq.

créatures d'un naïf naturisme, ne peuvent pas tenir; on les supporte encore par habitude, par la force de la coutume, mais au fond les conceptions philosophiques leur ont donné congé et Indra lui-même se voit frappé de mort: शक्रहन्तारम् [1]. Comment les créations d'une religion foncièrement physique résisteraient-elles à la force éminemment morale du détachement et de l'abnégation? Aussi le Kural, bien que ce soit plutôt une œuvre jaïniste que brâhmanique, exalte-il dès les premiers vers l'ascétisme, en disant: Si tu osais mesurer la grandeur spirituelle des pénitents, c'est comme si tu voulais compter les morts [2]. Il est vrai que les vertus si élevées en principe des cénobites, puisqu'elles découlent du concept de l'Etre en soi et tendent à aboutir à sa connaissance, sont enveloppées et pénétrées d'un tissu de merveilleux fantastique engendré, cela est sûr, par le levain de ces superstitions grossièrement matérielles que le vieux culte de la nature a léguées à toute l'humanité et qui mettent dans les dieux exactement les insanités qu'il y a dans l'homme. Les enchantements, la magie, la sorcellerie, très visibles déjà dans le Rig-Veda [3] où ils sont le fait des revenants et des mauvais esprits, avaient fait naître, fécondés qu'ils étaient d'ailleurs par les cultes indiens aborigènes du drâvidisme, toute une vaste pratique dont les procédés constitués en corps de doctrine par le Çivaïsme surtout, avaient trouvé dans l'Atharva-Véda et dans ces rituels ascétiques, peu nombreux dans le Vishnuisme, qu'on nomme Tantras, des recueils plus au moins sacrés, et dans les Purâṇas leurs agents de propagande populaire. Eh bien, le Râmâyaṇa paye un tribut beaucoup trop large à ces imaginations. Passe encore de les voir s'épanouir dans une œuvre romantique comme le Roland furieux, où elles amusent et divertissent, suivant l'intention de l'auteur. Mais dans notre épopée elles sont sinon dogmatiques (l'Inde, je le répète, n'a en fait de doctrine dogmatique que celle des castes) du moins théologiques, prises au sérieux par conséquent. Cela pourrait nous gâter tout le poème si le génie qui a présidé à sa confection n'avait su leur donner, comme nous l'avons déjà indiqué, de telles couleurs de vie qu'il n'y reste plus rien d'abstrait, mais qu'on dirait des êtres de réalité. L'ennui qu'elles nous causeraient

1 *Râm.*, I, 47, 2.
2 Tiruvalluver, *Kural*, III, 2.
3 V. par exemple, I, 36, 15; ib. 76, 3; II, 23, 14; IV, 4, 15; I, 133, 3, et al. Cf. Ludwig, *der Rig-Veda*, III, p. 336—352, 498—533.

serait insurmontable si, comme le pense A. Weber, il fallait y voir des symboles ou les prendre pour des allégories.

Cela n'est heureusement pas plus vrai pour les agents et les actions des personnages du poème que pour les personnages mêmes. Comme sous la plume d'Arioste, de Cervantes et de Shakespeare, tout respire et se meut sous le calame de Vâlmîki. Râma n'est donc point le symbole de la lune ni ne représente en son exil la saison hivernale, de même que Sîtâ n'est ni la figure symbolique du sillon ni son amour pour Râma une allégorie pour nous dire l'attraction que le sillon a pour le clair de lune, etc. etc. [1]. Ce sont là des interprétations qui font penser au mot satirique de Goethe:

Im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.

Mais les choses même de la magie, dont notre poème est si prodigue, veulent être prises pour des choses réelles, et je citerai comme exemple probant les deux chapitres du 1er livre, dont l'un est intitulé «le don de la collection des flèches, *astragrâmapradânam*,» et l'autre «la communication des moyens de destruction, *jambhakapradânam.*»

Râma, qui vient de tuer à la satisfaction de Viçvâmitra la terrible râkshasî Tâdakâ, reçoit du grand ascète la flèche de Brahmâ qui a porté la terreur dans les trois mondes et les a mis en pâte, *pinditânâm*; puis, la flèche Daṇḍa (châtiment) qui opère la destruction des créatures et avec laquelle le futur vainqueur de Râvaṇa aura le dessus sur ses ennemis; ensuite, la flèche de la justice, *dharmâstram*, semblable au temps, le grand destructeur, et aussi la flèche du temps, *kâlâstram*, qui soutient celui qui est aimé. Enfin, successivement, le saint précepteur remet à son élève les terribles roues de Vishṇu et d'Indra; la flèche-foudre, *vajramastram*, que nul ne peut affronter et qui est le meilleur des dards de Çiva; la flèche *brahmaçiraç* tête de Brahmâ; l'horrible flèche *aiçikam* [2]; la flèche *çaṅkara* à la gueule enflammée. Prends aussi, lui dit-il, la massue incomparable qui jette la terreur parmi les ennemis et cette autre, *kaumodakî* à la face sanglante, लोहितामुखीं; la flèche *dharmapâçam* chaîne de la justice, et *kâlapâçâm* corde de mort, à la rude victoire, दुर्जयं. Il lui donne

1 *Ueber das Râmâyana*, l. c. p. 7.

2 «Appartenant à ईश् ou ईश» dominateur, seigneur, surnom de Çiva.

encore la merveilleuse flèche *vâruṇam*; deux foudres, sèche et humide; la flèche *painâkam*, celle de l'arc même de Çiva, et aussi la flèche de Vishṇu. Accepte, continue-t-il, les flèches *âgneyam* au feu intolérable, *vâyu* rapide comme le vent; celle qui écrase, qui dompte, qui déchire l'ennemi; la flèche *hayaçiras* tête de cheval; la flèche *kûṭa* l'invincible. Prends encore ces deux lances fortes pareilles à des soleils, le pilon du temps et aussi la flèche squelette, *kaṅkâlam*, et la flèche sonnette. Enfin, je te remets la flèche *prasvâpanam*, qui endort, qui calme qui arrête la pluie et dessèche, celle qui enivre et fait donner dans le délire; la flèche *gândharva*, la flèche solaire qui enlève la splendeur et l'éclat et inonde l'ennemi d'une chaleur brûlante, celle qui dévore le sang et la chair; la flèche *paiçâtca*, la flèche *kauveram*, la flèche *râkshasam* qui détruit la fortune, le courage et la vie des ennemis. Je te donne enfin la flèche qui paralyse, qui engourdit, qui ébranle et emporte l'adversaire; la flèche *samvartam* bouleversement; la flèche *avartam* qui revient sur elle-même, la flèche véridique et fausse, *satyan caiva-anṛitam*; celle de la grande illusion, *mahâmâyâstram*; la flèche infaillible, *amogham*; la flèche de la lune nommée *çiçiram* la gelée blanche; la flèche *tvâshṭram* artisan divin etc. etc.

Après que le muni eut fait ce don et prononcé à voix basse le mantra sur la collection entière, toutes ces grandes flèches vinrent se ranger auprès de Râma et, l'ayant salué avec respect en faisant l'anjali, elles lui dirent: «Commande nous, o héros.» Et Râma les ayant considérées et touchées, les interpella et leur dit: «Servez-moi lorsque je me souviendrai de vous» [1]: मां भजध्वं स्मृतानि. Puis, s'adressant le coeur satisfait à Viçvâmitra, il lui dit: «Avec ces armes, ô seigneur, je suis invincible même pour les immortels, seulement il me faudrait encore connaître le *sanhâram*, l'action de ramener vers moi ces flèches divines une fois lancées.» Alors le grand solitaire lui révèle le moyen de retour des flèches [2] en lui communiquant les mantras ou formules magiques qui opèrent ce miracle. Ces mantras, le texte ne les donne pas *in extenso*, ce qui eut été fastidieusement long; il se contente de les faire connaître par leurs noms techniques, c'est-à-dire par

1 Litt. souvenez-vous de me servir par le seul acte de ma pensée.

2 Chez nous, les contes populaires parlent de la pistole volante, des hœufs de Dorcas, du cheval de cosaque etc., qui font toujours retour à celui qui les possède, s'il sait le mot de passe.

des mots qui probablement les commencent [1]. Râma prend ainsi connaissance des mantras *vaçîkaraṇamuttamam*, domination souveraine, *satyavak* voie véridique, *satyakîrtiç* gloire vraie, *dhṛishṭa* hardi, *rabhasa* rapidité, *praṇipâtaraso* le sens de l'action du respect, *avâñmukha* la face baissée; *parâñmukha* la face en arrière; *vṛisha* buffle; *vṛishakarmâ* qui fait œuvre de buffle; *reṇukaḥ* qui donne la poussière; *purushâdakaḥ* qui dévore les hommes; *daçâksho* qui a dix yeux; *daçavaktraç* dix bouches, *çataçîrshaḥ* cent têtes; *çatodaraḥ* cent ventres, *padmanâbho* qui a un lotus pour nombril, *mahânabhaḥ* qui a un grand nombril, *sunâbho* beau nombril; *dundubhisvanaḥ* qui fait entendre un son (de tambour); *jyotirbhânuḥ* brillant de lumière; *krathaḥ* destructeur; *kumbho* bosse; *makaraḥ* (poisson monstre); *krakaro* scie; *aṅgadî* bracelet, *yugandharas* le timon; *anidro* sommeil; *bhettâ* qui divise; *pramathanaḥ* perturbateur; *sthiraḥ* qui est tranquille; *dharo* possesseur; *dhanyaḥ* fortune, etc. etc.

Quand Râma eut reçu ces mantras avec leur action de faire aller et revenir les moyens destructifs, ces êtres de forme divine et ornés d'ornements divins lui firent l'anjali et lui dirent d'une voix douce: «Nous qui nous tenons ici debout devant toi, nous sommes prêts à marcher à ta volonté, ô Râma.» Et lui de leur répondre: «Je vous salue. Pour le moment partez, mais revenez quand j'aurai besoin de vous [2]. Aussitôt que ma pensée vous rappellera, soyez là pour me servir [3].» Alors les mantras, après avoir fait le tour de Râma par la droite [4], prirent congé de lui et s'en allèrent comme ils étaient venus: *pratiyagmur yathâgatam.*

Laissons-les s'en aller, nous les verrons revenir en temps et lieu, principalement quand il s'agira pour Râma de combattre victorieusement le roi des rakshasas et les siens qui, eux aussi, disposent largement d'une belle collection d'armes divines ou magiques. Néanmoins on ne dit pas de Râvaṇa comme de Râma [5] qu'il fût un archer incomparable, *dhanushmata* et versé dans le Dhanuvéda, qui traite de la science du tir à l'arc. C'est peut-être parce qu'il n'eut ses flèches que par une concession forcée,

1 Comme chez nous les mots qui commencent les prières, les psaumes, les épîtres et autres mantras religieux.

2 Litt. Vous viendrez dans le temps de l'œuvre: कृत्यकाल उपैष्यथ.

3 Litt. Ressouvenues, tenez vous près de moi: स्मृता मामुपतिष्ठध्वम. (*Rám.*, 31, 15.)

4 C'est le *pradakshina*, le salut d'honneur.

5 V. *Rám.*, V, 32, 9.

tandis que Râma prit possession des siennes par droit de grâce [1]. Quoiqu'il en soit, ce qui dans tous les cas est prouvé sans réplique par les deux chapitres que nous venons de citer, c'est que le Râmayaṇa ne se nourrit ni ne vit de choses symboliques mais de réalités. Si la magie même, sitôt qu'elle entre en scène, réclame son droit à l'existence comme si elle était une réalité positive, à plus forte raison les autres faits extraordinaires se refuseront à être pris pour des abstractions. La magie est d'ailleurs une des chevilles-ouvrières de tout le poème, bien que les bhâgavatas râmânujas, ces disciples extrêmement nombreux du Viçishtadvaita, (un idéalisme mitigé du Védanta) qui rendent à Râma un culte d'adoration, repoussent la magie et sa source, la Mâyâ. Mais n'importe, dans notre poème la magie est considérée comme une réalité.

Cependant de quoi relève la magie du Râmâyaṇa? A quelle religion ou à quelle philosophie religieuse se rattache-t-elle? Est-ce à la religion brâhmanique du Véda, ou à la philosophie plus ou moins brâhmanique ou orthodoxe des Upanishats? Quand on envisage la question en général, on voit que toutes les religions sans exception connaissent la magie et la pratiquent, d'où il résulte ce me semble, que la magie relève en principe, je le répète, du vieux fonds religieux commun à toute l'humanité, et pour l'Inde spécialement, du buddhisme drâvidique primitif, la religion des démons, aux yeux des brâhmanes. Aussi les maîtres magiciens dans notre poème sont les démons surtout. On le verra par l'analyse de l'épopée. Pour le moment il suffit de constater que le mantra magique, Zaubersprnch, dans le Râmâyaṇa est à la souveraine disposition de l'ascète parfait, qu'il s'appelle Viçvamitra ou Ravâṇa. Mais comment l'ascète obtient-il la perfection qui livre à sa discrétion cette formule du pouvoir souverain sur la nature et partant contre la nature? Le mantra magique célébré déjà dans le Rig-Véda [2], joue un si grand rôle dans notre poème, qu'il vaut la peine de nous informer de la source qui le produit.

Le mantra magique relève en principe de la perfection morale, d'une certaine perfection morale, de celle qui est le résultat du sacrifice, symbole de l'ordre religieux. La perfection idéale n'y compte donc pour rien, sans cela en effet ce serait Râma, qui est un puits de vertu, dont la parole aurait le pouvoir d'évoquer

1 Il en est de même de celles que plus tard il reçoit du muni Agastya.
2 V. R.-V., X, 71.

le merveilleux magique. Râma est si vertueux et il l'est avec tant de magnanimité et de grâce, que sa vue fait la joie et le plaisir de toutes les créatures et que, à cause de cela, il a reçu le nom de Râma, le charmant: यस्मादतो राम इति [1]. On l'aime au point que la douleur de son exil fait négliger aux brâhmanes la célébration du sacrifice et la récitation du Véda [2], c'est-à-dire ce qui constitue toute la raison d'être du brâhmanisme. Mais toutes les qualités qu'il a, il les possède par droit de naissance, et la perfection qui emporte la magie doit être acquise par les épreuves les plus redoutables, les plus terribles, les plus sauvages. Dans les idées indiennes où l'influence du çivaïsme prédomine c'est donc une certaine perfection, la perfection qui est le fruit de l'ascétisme, d'un ensemble de pratiques mécaniques appliquées sans pitié mais toujours exorbitantes, qui est seule en puissance de magie. Or, comme dans notre épopée un des représentants les plus fanatiques de l'ascétisme est Viçvamitra, voyons comment ce kshatriya devint le modèle et le parangon des ascètes et, par suite, le rishi des brâhmanes, le maître du mantra.

Car il fut kshatrya d'abord. Mais un jour il lui fut démontré à son détriment, par le terrible effet d'un mantra du grand rishi Vaçishtha, que rien n'égale le pouvoir de disposer de cette formule. Pour l'obtenir, il eut donc recours au moyen usuel de se retirer dans la solitude d'une montagne, au fond d'un bois. Là, vivant dans la plus austère mortification, se macérant sans pitié, il obtint de Mahâdéva une première faveur, à savoir le disposition de toutes les armes divines et le secret de s'en servir. Ayant cru devoir user de ce don pour se venger de Vaçishtha, il avait détruit l'ermitage du grand brâhmane et dispersé ses disciples. Mal lui en prit. Quand l'incomparable saint le sut, il parut enflammé de colère et touchant de son bâton les armes divines de son adversaire, il les détruisit l'une après l'autre, sans même excepter les flèches de Brahmâ.

Cette expérience, faite pour convaincre Viçvâmistra de la grande distance qui sépare, dans tous les cas, le pouvoir du kshatriya de la puissance du brâhmane; cette expérience inspira à l'aspirant brâhmanique la pensée d'acquérir à tout prix la force invincible de la splendeur sacerdotale, ब्रह्मतेजोबलं.

1 *Râm.*, I, 1, 11—22.
2 V. Ib. ib. 45, 2 sqq.

Que je sois brâhmane! ब्राह्मणः स्याम्[1], s'écria-t-il, et sans tarder, il se plongea dans les plus terribles exercices ascétiques et s'y tint pendant un millier d'années[2]. Alors on le vit briller, par la vertu de l'ascétisme, d'une splendeur égale à celle du feu, अग्निसमप्रभः. Malheureusement cela ne suffit pas; Brahmâ lui-même apprit au pénitent que ses mortifications ne l'avaient encore rendu digne que du titre de rishi entre les rois, *râjarshi*. «Ce n'est pas là le fruit auquel tendait ma pénitence": नास्ति शङ्के तपः फलं, dit l'ascète, et sans hésiter le voilà qui reprit ses exercices. L'échec d'un autre kshatriya, le roi Triçaṅku, était cependant fait pour le décourager. Ce pénitent qui tendait au même but que Viçvâmitra n'avait recueilli pour prix de ses efforts que la malédiction des fils de Vaçishtha. Ils lui avaient lancé le terrible mantra: «Tu seras un Câṇḍâla!» चाण्डालस्त्वं भविष्यसि, et l'effet s'en était immédiatement réalisé sur le malheureux roi. Alors dans sa détresse, il avait eu recours à Viçvâmitra, son collègue, et celui-ci avait fulminé contre les Vaçishthides un mantra de malédiction. Il l'avait fait d'autant plus volontiers qu'il avait à se plaindre d'eux personellement[3]. La malédiction avait tellement intimidé plusieurs anachorètes qu'ils avaient consenti à ce que le protégé de Viçvâmitra demandât l'assistance des dieux. Mais les dieux qui savaient ce qu'il leur en coûterait s'ils se mêlaient des affaires de Vaçishtha, avaient fait la sourde oreille. Dans ces conjonctures, Viçvâmitra, outré de colère, ततः क्रोधसमाविष्टो, s'était décidé à montrer par un grand exemple le pouvoir ascétique déjà acquis et il avait fait monter son protégé au ciel, devant tous les anarchorètes et malgré les dieux, en lui disant: Roi Triçaṅku, monte au ciel avec ton corps! त्रिशङ्को स्वशरीरेण दिवं गच्छ नराधिप[4]. Mais la chose s'étant faite contre le gré de Vaçishtha qui avait dit: C'est impossible, *açakyam etad*, Triçaṅku n'avait pas pu se maintenir dans le svarga. Car le mantra d'un kshatriya,

1 *Râm.*, I, 57, 22 sqq.; 38, 4 sqq.

2 Ne chicanons pas le poète sur ce *grande mortalis spatium ævi*, car, outre que nous avons affaire à un roman merveilleux, les Indiens ont si peu la sensation de la réalité que l'espace et le temps ne sont guère pour eux que des rêves qui, contrairement à ce que dit la chanson, ne finissent jamais.

3 *Râm.*, I, 61, 18 sqq.

4 Ib., I, 62, 14.

si saint et puissant qu'il soit, ne saurait prévaloir contre le mantra d'un brâhmane. Viçvâmitra l'avait compris et n'avait pas insisté.

Cependant cet échec ne découragea pas notre kshatriya dans la tâche qu'il avait entreprise pour son propre compte et il reprit ses macérations; c'était au midi, près l'étang Pushkara. Là se passa l'épisode de Çunahçepha, le fils vendu d'un brâhmane et destiné à un *naramedha*, c'est-à-dire à être sacrifié en l'honneur des dieux. La victime implore le secours de Viçvâmitra qui alors propose à ses fils que l'un d'eux veuille bien se substituer à Çunahçepha. Tous refusent, naturellement, mais leur père qui ne l'entendait pas ainsi, les maudit. Puis, il communique à la victime désignée un mantra qui forcera Indra à la sauver de la mort [1]. Et cela arriva comme il avait dit.

Quant à Viçvâmitra, il passa un autre millier d'années dans les plus dures austérités, de sorte que, la crainte des dieux s'étant ranimée, il les vit arriver près de lui avec Brahmâ qui lui dit d'une voix très douce: Te voilà devenu un ṛishi; maintenant tu peux cesser tes austérités: ऋषिस्त्वमास भद्रं ते निवर्त तपसोऽधुना [2]. Mais Viçvâmitra aspirait à plus haut et il continua à se torturer. Alors, voilà qu'un jour une belle et gracieuse Apsara vint le trouver dans son ermitage et le séduisit. Et ainsi il perdit dans un instant tout le mérite qu'il avait amassé si longuement et si péniblement. Néanmoins il ne se découragea pas; il eut la force d'âme de recommencer la carrière détruite et de nouveau, pendant mille années encore, il se livra à toutes les tortures imaginables. Il fit tant que les dieux furent derechef effrayés et que, pour détourner d'eux le danger d'être déposédés, ils résolurent de conférer à l'anachorète le titre de maharshi, महर्षिशब्दं. C'est-ce que Brahmâ en personne vint lui annoncer en ces termes: «O grand ṛishi, cesse ta pénitence. J'accorde à ta constance une grandeur égale à celle des plus éminents ṛishis, महत्त्वम् ऋषिमुख्यानां ददामि तव सुव्रत [3].

C'était certes une belle récompense, mais si belle qu'elle fût elle ne pouvait satisfaire Viçvâmitra. Il lui fallait le titre suprême de brahmarshi, ब्रह्मर्षिशब्दं, titre qui le plaçait de pair avec Vaçishtha et à cause de

1 *Râm.*, ib., 64, 19 sq.
2 Ib., 65, 2.
3 Ib., ib., 23.

cela très difficile à obtenir, *durlabham*. Il insistait cependant, car cela seul pouvait le faire brâhmane. Mais, lui objecte le dieu, comment pourras-tu obtenir la condition de brâhmane, quand tu n'as pas encore pu dompter tes sens. Il te faudra vaincre l'amour et la colère, कामक्रोधौ, et alors seulement tu parviendras à l'état de brâhmane, *brahmatvam*, l'état suprême [1].

Le courageux kshatriya ne recula pas; il s'infligea une pénitence épouvantable. Pendant cent années il resta debout sur la pointe d'un seul pied, immobile, ses bras levés en l'air, n'ayant pour toute nourriture que les vents du ciel ou, comme nous dirions, l'air du temps, l'été entouré de cinq feux, l'hiver dans l'eau et la pluie. Un héroïsme poussé à ce dégré fit trembler tous les dieux et pour en détruire le fruit, Çakra se mit à inventer une nouvelle ruse. Il dépêcha vers l'anachorète l'apsara la plus séduisante, quoi que la belle nymphe pût dire et faire pour se soustraire à une mission qu'elle jugeait des plus dangereuses. En effet, Viçvâmitra, devinant en elle dès qu'il l'aperçut la tentatrice, entra dans une grande colère [2], maudit la pauvre créature et la changea en pierre. Mais du même coup, le voilà de nouveau frustré de tout le mérite de ses œuvres; sans y réfléchir, il avait cédé à l'empire d'une passion qu'il lui fallait vaincre aussi bien que l'amour [3]. S'apercevant de sa faute quand il était trop tard, il s'écria avec tristesse: «Je n'ai pas encore vaincu mes sens!» अजितेन्द्रियोऽस्मि. Toutefois, il reprit résolument sa pénitence pendant un autre millier d'années. Et cette fois, semblable à la tortue (*kûrma*) qui ramène à elle ses membres et demeure immobile [4], il retira si complètement ses sens des choses sensibles, il ferma si bien son cœur que ni l'amour ni la colère ne purent plus rien sur lui. Alors les dieux, de crainte qu'il ne leur en arrivât mal, que le terrible anachorète ne les dépossédât du royaume du ciel et le prit pour lui [5] comme en étant plus digne qu'eux, ainsi que cela leur était arrivé déjà avec Bali [6]; les

1 *Râm.*, ib., 65, 27.

2 Viçvâmitra est devenu proverbial par sa colère surtout; les Indiens l'appelleut un abîme de colère, कोपानामालयः, et il court à ce sujet une espèce de charade qu'on trouvera dans la *Zeitschrift der D M G.*, 1885, p. 99.

3 *Râm.*, ib, 66, 17.

4 *Bhagavad-Gîtâ*, II, 58.

5 देवराज्यपरिभ्रष्टो लभतां (*Râm.*, I, 67, 8).

6 Bali, devenu Siddha par ses mortifications, avait enlevé à Indra l'empire des 3 mondes, et le dieu ne l'avait recouvré que grâce à une ruse de Vishṇu (Ib., I, 32).

dieux allèrent supplier Brahmâ d'accorder au plus éminent des ascètes, *pratapatân varaḥ*, ce qu'il désirait. Et incontinent Brahmâ alla annoncer à Viçvâmitra que, par le suprême mérite de sa pénitence, il avait acquis l'état suréminent de brahmarshi: ब्रह्मर्षित्वम् अनुप्राप्तस् तपसा ह्यसि दुर्लभं [1]. Cette qualité rendait le kshatriya qui l'avait obtenue le possesseur légal de tout ce qui existe dans les trois mondes, *sarvasyâdhipatiḥ* [2].

Maintenant, après avoir suffisamment fait sentir combien le Râmâyaṇa est riche sous le rapport religieux, philosophique et moral, n'allongeons pas davantage ces préliminaires et abordons l'analyse même du poème. Ce sera un travail long et pesant, mais nil sine magno vita labore dedit, et pour nous étendre en connaissance de cause sur la philosophie et la morale de notre épopée nous ne voyons pas qu'il nous soit possible de nous dispenser de ce labeur. «Parle pour que je te voie [3],» disait Socrate à un quidam qu'il voulait connaître et juger; lisons donc l'œuvre de Vâlmîki la plume à la main.

1 *Râm.*, ib., 67, 10.
2 V. *Mânav.*, VIII, 37; *Yajnavalkya*, II, 34.
3 Ut te videam, aliquid eloquere. (V. Apul., *Florid.*, II.) Cf. le vers de Gresset:

Pour moi, j'aime les gens dont l'âme peut se lire.

SECONDE PARTIE.

ANALYSE COMMENTÉE ET ANNOTÉE.

Quand Viçvâmitra fut arrivé au comble de ses vœux et qu'il fut devenu brâhmane, il reprit la place de mentor qu'il avait occupée auprès de Râma et accompagna son élève avec l'inséparable Lakshmana à la cour de Janaka, roi de Mithila. Là, il montra aux jeunes princes l'arc qu'on y conservait du redoutable Rudra, avec lequel ce dieu des dieux, qui n'est autre que Çiva au cou noir [1], avait autrefois fait trembler d'épouvante tous les dévas, à cause qu'ils l'avaient frustré de la part qui lui revenait dans un sacrifice [2]. Maintenant cet arc était destiné à récompenser par la possession de la royale vierge Sitâ, née d'un sillon [3], celui qui serait assez vigoureux pour le soulever. Les visiteurs demandent à le voir et aussitôt Râma, encouragé par Viçvâmitra, le lève d'une seule main, le courbe et se met à le bander. La tension fut telle que l'arme se brisa par le milieu, avec un bruit de tonnerre. Alors Sitâ, le prix de cette vigueur incomparable, fut unie en mariage à Râma, dans la ville de Mithila, distante de quatre journées de marche de la ville d'Ayodhya, résidence du roi Daçaratha, père de Râma, et où habitait aussi le grand muni Vaçishtha, de son état chapelain du monarque. Les noces se firent en grande pompe, suivant les rites. Daçaratha et Janaka offrirent d'abord aux pitris ou ancêtres un magnifique sacrifice, *çrâddhan mahat*, et aux brâhmanes un don de 400,000 vaches bonnes laitières avec

1 *Râm.*, I, 77, 17.

2 V. Ib., 68, 70.

3 Nous avons déjà mentionné ce mythe, ci-dessus p. 8. Sîtâ était donc née non d'une femme, अयोनिजा, mais d'un sillon भूतलाद् उत्थिता, que j'ouvris, dit son père dans la terre. (Ib., 68, 14; cf. ib. 73, 21). Sîtâ elle-même dit à Râma: Le nom que j'ai, attribue ma naissance à la terre. (Ib., VI, 101, 17). On peut comparer le mythe de Perséphone (περσέφνις) le bouton qui sort du sol (v. *Rhein. Mus. f. Phil.*, 1875, p. 128, sq.)

leurs veaux: *payasmininân hi gavân savatsânân dadau çatasahasrâṇi* [1]. Puis le roi Janaka invita Râma à s'approcher de l'autel, *vedîm upânaya*, et lui dit: Que ma fille Sîtâ que voici soit ton épouse légitime! Prends sa main dans ta main, ô descendant de Raghu: इयं सीता मम सुता सहधर्मचरी तव। गृहाण पाणिना पाणिं त्वमस्या रघुनन्दन॥

Ensuite le guru du roi bénit l'hymen avec un mantra, et les couples [2] firent trois fois autour du feu la procession par la droite, le *pradakshiṇam* [3] et cela au chant des hymnes, exécuté par les rois et tous les grands richis. Le ciel ne manqua pas d'être de la fête; il fit tomber une pluie de fleurs sur toute la noce, un concert de flûtes, de lyres et de timbales accompagna cette odorante averse, les divins Gandharvas chantèrent et les Apsaras dansèrent en chœur [4].

La fête terminée, tout le monde alla où il voulut; Viçvâmitra s'achemina vers la haute montagne du nord, *uttaraparvatam*, et Daçaratha reprit avec Râma et son épouse, précédé de Vaçishthra, la roûte d'Ayodhya. Mais voilà que soudain des oiseaux (*pakshiṇo*) volèrent à gauche, annonçant un malheur, अपस्व्यं ततो जग्मुः पक्षिणो भयवेदिनः [5]; heureusement des gazelles, passant vers la droite, paralysèrent ce présage: मृगाश्च शमयन्तस्तान् प्रतिजग्मुः प्रदक्षिणं. Le roi ému, demande à Vaçishtha l'explication de ces signes, et pendant qu'ils causent un orage gronde; tout est enveloppé de ténèbres, des tourbillons de poussière remplissent l'espace et de la tourmente sort le brâhmane Râma, fils de Jamadagni, furieux et armé d'un arc énorme garni de sa flèche [6]. Il en veut au fils de Daçaratha et lui dit en manière de provocation, de manier son arc monstre, l'arc de Vishṇu, comme il a fait de l'arc de Çiva qu'il a brisé. C'est en vain que le roi in-

1 *Râm.*, ib. 74, 29.

2 A l'occasion du mariage de Râma, trois autres se firent en même temps.

3 Chez les buddhistes, qui ont eu tout exagéré le cérémonial brahmanique, cette procession circulaire joue un rôle immense. Plus on fait le tour de la statue du buddha ou du stupa en prononçant la formule mystique: *om mani padme hum*, plus on acquiert de richesses et de dignités.

4 *Râm.*, I, 75, 18 sq., 24 sqq.

5 Ib., 76, 10.

6 Cette fable a peut-être inspiré à Camoëns la fiction d'Adamastor apparaissant à Vasco de Gama dans une tempête au Cap des tempêtes. (V. le chant V des Lusiades.) Et comment Camoëns, esprit cultivé et curieux, aurait-il ignoré la littérature poétique de l'Inde, puisque Chardin, un marchand, connut les Purâṇas, sous le nom de Porans, qui sont, dit-il, les premiers livres de religion et de science des brâhmanes. (V. *Voy. dans l'Inde*, p. 145).

tercède pour son fils, encore un enfant, (*bâlam*) dit-il. Le mystérieux brâhmane insiste; et s'adressant à Râma: «J'ai appris, que tu as brisé l'arc de Çiva; je te présente l'arc de Vishṇu. Si tu es capable de le bander, je t'accorderai l'honneur d'un combat». Le Daçarathide accepte; il prend l'arc de son homonyme en souriant (*kṛitasmitaḥ*), le bande sans grand effort, l'arme de sa flèche et dit à son provocateur: «Tu es brâhmane, *brâhmano'si*, et à cause de cela je ne tirerai pas sur toi, mais je te fermerai l'accès des mondes saints et incomparables, *lokân va apratimân punyân haumi te.*» Et à l'instant il décoche la flèche dans les mondes du Janadagnide. Depuis lors ce Râma, par la puissance de ce coup, n'eut plus de monde, ततः प्रभृति रामोऽभूद्लोकः शरतेजसा[1]. Avons-nous là un Juif errant avant le nôtre, et après celui de la Bible, Caïn? La privation indéfinie d'un *home* à la suite d'un méfait, infligée par une puissance supérieure (n'oublions pas que Râma est une hypostase de Vishṇu), place notre héros dans le même cycle de légendes morales sinon historiques que Caïn et Ahasverus [2]. Une situation analogue est faite par les Chaldéens de Rome à l'empereur Vitellius. Ils lui ordonnent de sortir du monde, de se trouver en n'importe quel endroit [3].

Quoiqu'il en soit, l'exploit de Râma accompli, le ciel reprit sa sérénité et les voyageurs continuèrent leur marche vers Ayodhya, où ils entrèrent aux acclamations de tous les habitants. Et Râma trouva dans l'union avec sa chère Sitâ le bonheur dont Vishṇu jouit dans celle de Çrî.

Cependant, Daçaratha devenu contre l'usage général [4], plusieurs fois centenaire, *anekavarshaçatiko vṛidho 'syadya* [5], songeait à associer à son trône Râma, son glorieux fils, et les brâhmanes approuvaient cette idée. Râma allait donc être sacré, après avoir accompli le devoir religieux qui consistait à se purifier, lui et son épouse, sur un lit de kuça, कुशसंस्तरे, dans la chapelle consacrée à Nârâyaṇa, lorsque Kaikeyî, la seconde femme de Daçaratha et mère du jeune Bharata, se mit en tête de faire arriver au pouvoir son fils, au détriment de Râma. L'idée lui en avait été suggérée par la

1 *Râm.*, I, 77, 53. Nous avons ici une variante de la fable de Paraçu-Râma que le Mahâbhârata donne dans le Varna Parva, lect. XCIX.

2 V. à ce sujet Schoebel, *Le Juif Errant*, Paris, 1877.

3 Suéton., *Vitellius*, XIV.

4 Les Indiens n'étendent jamais la vie humaine au delà de cent ans. Leurs vœux de longévité se bornent là. (V. *Atharva - V.*, II, 13, 4; 28, 4 et al.)

5 *Râm.*, II, 1, 25.

perfide Mantharà, femme aussi bossue (*mantharâ*) que criminelle, mais qui était sa parente. Longtemps elle avait résisté à ses conseils, car elle aimait Râma, véritable prince Charmant [1], que personne ne pouvait s'empêcher d'aimer. Mais enfin l'ambition l'emporta, et elle résolut de faire donner l'onction royale à Bharata et de jeter Râma en exil, dans une forêt, रामश्चैव वनं व्रजेत् [2]. A cet effet, elle profite d'une promesse que Daçaratha lui avait jadis faite avec serment, d'accomplir ce qu'elle souhaiterait. Le roi, se doutant du funeste usage que Kaikéyî voulait faire de cette promesse, fut excessivement affligé du rappel qu'elle lui en fit, et quand il connut sa demande, il eut le cœur déchiré et cria: Grâce, ô reine, grâce! प्रसीद देवी [3]. Mais l'ambitieuse qui savait qu'elle tenait la conscience timorée de son époux par l'obligation des devoirs moraux, parmi lesquels les législateurs de l'Inde énumèrent la véracité et la droiture avec la défense expresse de mentir [4]; Kaikéyî ne voulut entendre à rien; elle ne cessait de presser le roi de faire honneur à sa parole et d'observer le respect du serment prêté. «Tu dois rester ferme dans la vérité, स्थातुं सत्ये त्वमर्हसि lui dit-elle, car je me suis fiée à ta parole t'en sachant esclave, roi véridique, *satyavâg* [5].»

Ainsi acculé à son devoir, Daçaratha envoie chercher Râma qui était tout aux prépatifs de son sacre et ne se doutait nullement de ce qui se tramait. Le héros arrive devant son père accablé de douleur et Kaikeyî qui est assise à côté du roi, lui explique qu'elle réclame au monarque deux grâces qu'il lui avait naguère librement accordées, laissant à son choix le lieu et le moment. Maintenant, ajoute-t-elle, je lui demande le sacre de Bharata et, pour toi, un exil de 14 ans: चैव वर्षाणि हि चतुर्दश [6]. Mis ainsi en présence d'un engagement de son père, Râma n'hésite pas un seul instant; il y voit un ordre qui l'enchaîne, et sur le champ il prend la résolution de

1 Nous l'avons déjà remarqué, son nom même a ce sens-là, *râma* voulant dire «joie, charme" (Cf. *Râm.*, I, 1, 11—22: *yasmâd ato râma iti.*)

2 Ib., II, 8, 8. — Ib., ib., 16.

3 *Râm.* II, 9, 47.

4 Yajnavalkya, III, 185, cf. I, 122, 308. — *Mânavadh.*, IV, 204; XII, 6, où mentir, *anritam*, est compté au nombre des 4 mauvais actes de la parole, वाङ्मयं स्याच्चतुर्विधं.

5 *Râm.*, II, 11, 2. C'est précisement le même mot qu'emploie la Loi. (Yajn., I, 308. *Mân.*, VII, 26.

6 Ib. ib., 15, 32.

s'en aller au milieu de forêts: पितृवचननियोग यन्त्रितोऽसौ वनगमनं स तदाध्यवास्यत [1].

C'est ici, on peut le dire, une des chevilles ouvrières du poème. Si Râma avait refusé à la parole engagée de son père le respect qu'un devoir tout moral lui dictait, notre épopée n'existerait pas. Mais il la respecta, et il avait pour cela l'exemple d'un ancien roi, l'exemple de Çiva qui, plutôt que de manquer à la promesse que jadis il avait donnée à une colombe, réfugiée dans son sein, fit manger son propre cœur à un vautour, action heroïque qui lui valut le ciel: स्वर्गमितो गतः [2].

Remarquons à cette occasion que dans la mythologie indienne, comme dans celles des Grecs, des Romains, des Germains et autres peuples, les dieux, à quelques exceptions près, sont d'anciens héros nationaux, des êtres historiques par conséquent. Le culte des ancétres, si grandement en honneur chez tous les peuples, chez les Indiens, les Romains et les Chinois surtout, le prouve assez. Dans le Rig Véda, les pitris font la paix avec les dieux [3], et les dharmaçâstras prescrivent à leur égard les sacrifices les plus solennels. La loi de Manu dit même que les pitris sont nés, *avant* les dieux, *pitaraḥ pûrvadevatâḥ*, et que les dieux qui ont produit le monde, procèdent d'eux: *jâtâḥ pitribhyo deva°* [4]. Ils ont gagné leur position céleste à la pointe de leur épée, je veux dire, par des travaux et par des vertus hors ligne. C'est donc une grande erreur d'expliquer uniquement l'origine des dieux par des procédés qui font d'eux des personnifications de phénomènes astronomiques, atmosphériques ou météorologiques. Sans doute, la peur de ces phénomènes a grandement contribué, comme le disent Pétrone [5] et Goethe [6], à faire les dieux, et c'est pourquoi le tonnerre y est pour beaucoup [7]. Or comme le tonnerre roule dans l'air, et qu'on y voyait la voix d'un être invisible, cet être lui-même fut placé dans le ciel, et voilà un fait météorologique créateur d'une divinité chez tous les peuples enfants de la nature [8].

1 *Râm.*, II, 15, 36.
2 *Râm.*, II, 11. 4.
3 *R. V.*, I, 119, 4; IV, 33, 2; V, 47, 1; VIII, 48, 13; X, 14, 4, et al.
4 *Mân.*, III, 192, 201 et al.
5 Primus in orbe deos fecit timor. (Petr., CVI.)
6 *Tag- u. Jahreshefte*, p. 299; t. V. éd. Baudry, 1840.
7 *Fulmina cum caderent...*
8 Nachtigal a trouvé chez les peuples de l'Afrique équatoriale, en Bagirmi et ailleurs, que la croyance

La méthode peut donc se justifier par quelqnes exemples; mais appliquée comme elle l'est à la généralité des fables mythologiques, elle est fausse, quoiqu'en disent la plupart de nos mythographes. On le voit clairement par les hymnes védiques et plus manifestement encore chez les Grecs où dans les grandes occasions on invoquait la protection des héros en même temps que celle des dieux. Cela indique assez qu'on croyait à leur commune origine [1], et Evhémère y a vu clair. Oui au fond, la plupart des mythes sont basés sur un fait de tradition historique [2]. Nous le voyons par Horace disant que Romulus, Bacchus, Castor et son frère admis, après de grandes actions, dans les temples des dieux, eurent la douleur de voir, pendant qu'ils habitaient la terre au milieu des humains, qu'ils apaisaient les fureurs de la guerre, réglaient les possessions et bâtissaient, que la reconnaissance espérée ne répondait pas à leurs mérites. Celui qui dompta l'hydre et qui malgré le destin parvint, comme chacun le sait, à achever ses travaux, apprit à ses dépens que la mort seule peut désarmer l'envie. Le mérite qui domine les talents ordinaires blesse les yeux par son éclat; on ne l'aime que quand il n'est plus.

Romulus et Liber pater, et cum Castore Pollux,
Post ingentia facta deorum in templa recepti,
Dum terras hominumque colunt genus, aspera bella
Componunt, agros assignant, oppida condunt;
Ploravere suis non respondere favorem
Speratum meritis: diram qui contudit hydram,
Notaque fatali portenta labore subegit,
Comperit invidiam supremo fine domari;
Urit enim fulgore suo, qui praegravat artis
Infra se positas: exstinctus amabitur idem [3].

à un être supérieur est fondée sur le tonnere considéré comme la voix de cet être et logé dans les nuages par conséquent. (*Sahara u. Sudân*, II, p. 685.)

1 V. p. ex. Herod., VIII, 64, 143, et al.

2 V. à ce sujet Léop. Wojewodsky, *der Kannibalismus in den griechischen Mythen*, dans Neue Jahrbücher f. Philologie, p. 724 sq., 1882.

3 Horat., *Epist.* II, 1, 5—14, 21 sq. Cf. Cicero, *in Catilinam*, III, 1. — Virgile, *Géorg.*, II, 532 sqq. où Jupiter tient le sceptre d'un roi de Crête, *sceptrum Dictaei regis*, et où, avant Jupiter, gouverne le paisible Saturne: in terris Saturnus agebat. On dira que c'est de l'Evhémérisme; soit, mais si Evhémère avait judicieusement interprêté la mythologie comme on peut le penser, l'objection confirme ma critique. Cf. Tacit., *Hist.*, I, 15, où il parle du *concert* de dieux et des hommes, comme d'un acte de congénères.

La transformation des hommes de grand mérite en dieux s'est donc accomplie grâce à l'admiration ou à la reconnaissance qu'on éprouvait pour eux une fois qu'ils n'étaient plus, absolument comme Cicéron le dit de Romulus. C'est ainsi qu'Epicure enseignait, qu'on ne doit pas craindre la mort et les dieux, *mortem et deos* [1]. C'est probablement parce qu'il pensait que la mort peut vous changer en dieu, et que la nature de cet être le rendant son égal, il n'avait pas à avoir peur de lui.

Je pense que je n'ai pas à m'excuser de cette digression, si toutefois c'en est une. Nous verrons en effet que le Râmâyaṇa dit des dieux qu'ils sont soumis aux trois états de la vie, c'est-à-dire qu'ils naissent, vivent et meurent comme les hommes, et ainsi mon appréciation rentre dans l'étude philosophico-religieuse de notre poème. Mais je reviens à ce que je disais, savoir que toute l'action du Râmâyaṇa pivote sur le motif d'une parole donnée et tenue, comme aussi le personnage héroïque que ce motif fait agir, reçoit toute son illustration de la force morale qu'il déploie pour faire honneur à la promesse de son père : प्रतिज्ञां पालयन् पितुः [2]. Et cette résolution de sortir de la maison de son père, il l'exécute sans ostentation, avec la plus grande simplicité, montrant à ses gens, quelle que soit sa douleur intime, un visage riant : स स्मितमुखः [3]. Les instances même de Kauçalyâ, sa mère, qu'il honore comme Maghavat la déesse Aditi, पुजयामास तां देवीमदितिं मघवाविव [4], ne peuvent l'ébranler. La scène est profondément pathétique ; le héros va jusqu'à excuser l'action de Kaikéyî par le destin, *daiva*, qui a poussé la reine, malgré sa volonté, परिपीडार्थं. Remarquons ici que la croyance au destin est autorisée par la loi indienne [5], et que le Sânkhya compte le destin parmi les cinq agents (*kartâ*) qui concourent à l'accomplissement de toute œuvre [6]. Toujours est-il que Râma le dénonce, sous le nom de *kritântâ* ou nécessité, comme la cause de son exil. Vainement, son frère Lakshmaṇa lui insinue que l'effort de l'homme peut surmonter le destin, que le vrai courage ose lui résister, surtout

1 Cic, *de natura deorum*, I, 31.
2 *Râm.*, II, 16, 36.
3 Ib., 42 sq.
4 Ib., 17, 12.
5 *Mânav.*, VII, 205 ; — Yajnavalkya, I, 348.
6 *Bhag-Gitâ*, XVIII, 14.

lorsqu'il n'y a qu'une intrigue nouée entre Kaikéyî et l'Indra des hommes (Bharata), unis entre eux par le lien de l'iniquité, पापानुबन्धयोः [1]. Râma reste inébranlable et recommande au généreux Lakshmana de le remplacer, après son départ, dans le service de celui qui est pour eux comme une divinité, दैवतं यथा [2]. Qu'il se comporte aussi envers Bharata comme s'il était Râma, qu'il le soutienne envers et contre tous comme son souverain légitime. «Je porterai, ajoute-t-il, le fardeau pesant que le devoir m'impose; toi, porte avec Bharata la lourde charge d'un royaume: इमां धर्मधुरं गुर्वीमिहं वक्ष्यामि।भरतेन सहेमां त्वं गुर्वीं राज्यधुरं वह [3].

Gagné ou plutôt subjugué par cette vertu héroïque, Lakshmaṇa manifeste alors sa volonté d'accompagner celui qui lui parait être un dieu. Seigneur du monde, *lokanâtha*, lui dit-il, ta voie sera aussi la mienne; je m'établirai avec toi dans la forêt et me consacrerai à ton service; c'est une pensée arrêtée, *kṛitamatin* [4].

Cependant le départ est retardé; les discours succèdent aux discours, tout le monde en fait, même le peuple d'Ayodhyâ; 17 chapitres en sont remplis et tous visent à faire renoncer le héros à sa résolution. Mais il en repousse jusqu'à la pensée: नेच्छामि मनसाप्यहं [5]. Dans la réponse qu'il adresse à sa mère, qui a tâché de le persuader pour le retenir, que c'est à elle surtout qu'il doit obéir, Manu même ayant dit qu'une mère l'emporte sur dix pères [6], il rappelle à Kauçalyâ qu'un époux est un dieu pour la femme, भर्ता हि दैवतं स्त्रीणां, et son guide spirituel [7], que, par conséquent, la femme ne doit pas empêcher que l'ordre, *çâsanam*, de son époux soit observé [8]. «Pardonne, ô reine, mon langage: देवि प्रसीद मे, mais

1 *Râm.*, II, 20, 10.
2 *Ib.*, 21, 8.
3 *Ib.*, *ib.*, 21, 12.
4 *Ib.*, 14, 21.
5 *Ib.*, 6.
6 *Ib.*, 22, 13. Sur toute la terre, ajoute cette mère désolée: पितॄन् दश च मातैका सर्वां वा पृथिवीं. Cf. *Mânav.*, II, 145.
7 C'est ce que Manu a dit aussi (V, 154), et par cet exemple il appert pour la millième fois que rien n'est périlleux comme de discuter à coups d'Ecritures.
8 *Râm.*, *ib.*, 23, 4, 9.

je dois exécuter, sans le discuter, *nirvicâran*, l'ordre de mon père; la vertu, et spécialement, *viçeshataḥ*, la mienne l'exige ainsi [1]. Malheureuse mère! Comme Mérope elle pouvait s'écrier: «Dieux! je me plains à vous de son trop de vertu.» Ne pouvant obtenir de son fils de renoncer à ce qu'il croit son devoir, Kauçalyâ veut au moins accompagner son enfant chéri, *priyan putram*. «Emmène-moi avec toi, lui dit-elle, dans la forêt infestée par les fauves [2].» Râma parvient à l'en dissuader et finit même par obtenir son consentement à ce qu'il s'éloigne. «Va, mon fils!» s'écrie-t-elle le cœur brisé. «Que le bonheur t'accompagne! Exécute l'ordre de ton père:» पुत्र गच्छ शिवं तेऽस्तु कुरु त्वं पितृशासनं. Puis, elle fait, suivant la règle, विधिवत्, les cérémonies religieuses du départ, invoquant sur la tête du partant les bénédictions et l'assistance des dieux, des bons génies, des ṛishis, des Mânes, des Nâgas, des Suparnas et aussi la vertu des Védas, des Aṅgas, de la science (*vidyâ*), des Mantras et des Atharvanas [3]. Voilà un morceau qui caractérise bien la religion très composée et très abondante j'allais dire touffue du Râmâyaṇa. Toute la nature physique, toutes les puissances métaphysiques, tous les êtres réels ou imaginaires y concourent: abondance de biens ne nuit pas, et notre poème illustre cet axiome de bien des manières.

Cependant, au douloureux combat qu'il avait soutenu contre l'affection maternelle succède un autre plus pénible encore. Il lui faut abandonner une épouse tendrement aimée. Quelle fermeté ne lui fallait-il pas pour annoncer sa résolution à Sîtâ et pour l'engager à y consentir. Elle l'écoute agitée, désolée, (*vihvalâ*). Mais quand il lui a dit tout et qu'il lui a ordonné de garder la maison pendant ces 14 années qu'il séjournera au milieu des bois, elle éclate et ne veut rien entendre qu'il n'ait consenti à ce qu'elle l'accompagne. «Séparée de toi, s'écrie-t-elle, je ne voudrais pas même habiter le ciel!» यया नेच्छाम्यहं वस्तु स्वर्गेऽपि रहिता त्वया [4]. Chacun est recompensé ou puni pour lui-même, suivant ses propres actions; l'épouse seule

1 *Râm.*, Ib. 23, 10.
2 Ib. 24, 5.
3 *Râm.*, II, 25, 16 sqq. Les dieux invoqués sont Pûshâ, Bhaga, Aryaman, Varuṇa, Indra (le *Roi*), les Vasus, Mitra, les Adityas, les Rudras.
4 Ib. 27, 5.

भार्यैका, partage le destin de son époux. Je te suivrai donc où que tu ailles [1]». En vain Râma lui fait la peinture de tous les périls des bois, ces impénétrables repaires des tigres, des lions, des ours, des éléphants, des serpents, des scorpions etc., rien ne peut faire chanceler la résolution de l'affligée, *Sitâ duḥkhitâ* [2]. Habiter une forêt sauvage était du reste le destin que lui avaient prédit, fait-elle observer à Râma, des hommes versés dans la connaissance des signes: लक्षणज्ञैर्द्विजातिभिः वने ते विजने सीते वस्तव्यमिति [3]. L'argument était péremptoire, car dans l'Inde un aruspice n'en regardait pas encore un autre sans rire, quand depuis longtemps on s'étonnait de ce sérieux à Rome [4]. Et comme son époux continue à faire des difficultés, elle menace de s'empoisonner, d'avaler à l'instant même un poison devant les yeux du prince: विषमद्यैव पास्यामि पश्यतस्ते [5]. Alors, Râma touché, ému, ébranlé lui dit: «Viens, suis-moi, ma bien-aimée [6]», et il donne la même permission aussi à son frère Lakshmaṇa [7]. Puis, il distribue ses immenses richesses aux brâhmanes, à ses amis, à ses domestiques, aux malheureux et aux indigents.

Cela fait, le héros va à pied, accompagné de Lakshmaṇa et *suivi* de Sîtâ, सीतयानुगतौ [8], prendre congé de son père. Ce que voyant, le peuple accourt sur son chemin et on l'entend se répandre en divers discours [9]. Tous voudraient suivre leur bien-aimé Râma et ils avouent ne rien comprendre aux agissements du roi. «Son âme, les entend-on dire, son âme est sans doute remplacée par une autre âme: नूनं दशरथोऽन्येन सत्त्वेनाविष्टचेतनः, puisqu'il bannit sans motif son fils bien-aimé [10]». Le peuple ne savait pas que le roi était dans la désolation, qu'il ne cessait de se lamenter, qu'il

1 *Râm.*, 27, 4.
2 Ib., 29, 1.
3 Ib., 8.
4 Mirabile videtur, quod non rideat haruspex cum haruspicem videret. (Cicer., *d. N. D.*, 1, 26.
5 *Râm.*, 30, 22.
6 Ib., 30, 36.
7 Ib. 31, 23.
8 C'était caractéristique de la position de la femme dans l'Inde. Cf. *Mânav.*, V, 151, 154; Yajnav., I, 77. De même aussi la femme ne doit pas manger avec son mari. *Mân.*, IV, 43; Yajn., I, 131.
9 *Râm.*, 33, 6.
10 Ib., 33, 11.

manifestait la volonté de se détruire et accablait Kaikéyî de violentes impréciatons.

Cependant Râma arrivé devant son père, lui dit: «Grand roi, je viens pour te faire mes adieux: आपृच्छे त्वां महाराज. Veuille bien donner congé à Lakshmaṇa, à moi et à Sîtâ [1].» Le roi lui répond: «On m'a abusé au sujet des deux grâces à accorder. Réprime donc ma folie, et sois roi à ma place." तस्मान्निगृह्य मां मूढं राजा भवितुमर्हसि [2]. Mais Râma lui répond: «Que mon roi me pardonne. Mon devoir (*dharma*) est de rester ferme dans l'ordre, नियोगे स्थातव्यं, que j'ai reçu.» Et avec tous les égards de la piété filiale, ce bon fils rappelle son père au sentiment de son devoir de roi et obtient ainsi de lui cette parole de congé: «Pars, pour sauver d'une tache la vérité de ma parole»: अरिष्टं गच्छ पन्थानं मत्सत्यं परिपालयन् [3]. Mais il ne doit pas partir pauvre et dépouillé. Daçaratha veut qu'il emporte le trésor royal et que même il exerce dans sa résidence au milieu des forêts tous les droits de la royauté: वनवासेऽपि राज्यधर्मं समश्नुतां [4]. Râma refuse l'un et l'autre. «Que ferais-je de tout cela dans la forêt?» demande-t-il; «ce que je désire, वरये, ô roi, c'est une bêche, un panier, un habit d'écorce avec deux cordes.

Voilà des désirs plus que modestes et Kaikéyî, cette femme sans pudeur, निर्लज्जा, ne perd pas un instant à les satisfaire et, lui apportant les habits d'écorce, *cîrâṇi*, elle le presse de s'en revêtir. Il le fait sans hésitation et, à son exemple, Lakshmaṇa et Sîtâ le font aussi. Alors tous les assistants font éclater leur indignation et crient *dhig! dhik!* honte! honte! Râma cependant, après avoir encore tout particulièrement recommandé à la sollicitude du roi sa malheureuse mère, Kauçalyâ, et écouté avec respect et déférence les derniers conseils de l'infortunée, Râma fait l'anjali, accomplit le pradakshiṇam autour de ses parents, puis sort d'Ayodhya aux cris lamentables de tout le peuple [5]. A voir cette constance dans les tribulations, on

1 *Râm.*, 35, 18, 22.
2 Ib., 24.
3 Ib., 35, 37.
4 Ib., 36, 8.
5 Ib., 39, 35 sq.

dirait que Râma pense que la fortune nous veut le plus de bien quand le malheur nous accable [1]. Mais non, son esprit désintéressé ne songe absolument qu'à l'accomplissement de ce qu'il croit son devoir.

Il se dirige vers la forêt, sa future demeure, renvoyant tous ceux qui persistent à l'accompagner. Mais avant de pouvoir avancer sans obstacle, il lui faut subir encore l'épreuve de la conjuration des brâhmanes contre son dessein. Il en sort victorieux comme de toutes les autres et continue enfin sa route dans le silence, *tushṇîm* [2]. Ainsi il arrive sur les bords de la Tamasâ, où il fait halte et dit à Lakshmaṇa: «Voici la première nuit de notre séjour dans la forêt», et un lit de feuilles le reçoit, lui et son épouse [3]. Mais au milieu de la nuit il se lève, pour continuer sa route vers le nord, उदङ्मुखः

Pendant qu'il s'éloigne ainsi d'Ayodhyâ, on ne cesse de pleurer dans cette ville et de jeter des cris déchirants: अश्रूणि मुमुचुः सर्व सुस्वरे शोकविक्लवाः [4]. La douleur de l'exil de Râma va jusqu'à faire négliger aux brâhmanes, aux deux-fois-nés, le sacrifice, जुहुवुर्, et la récitation du Véda, ब्रह्म न प्रावदन्; les lamentations des femmes, *strî-vilâpo*, montent au diapason du désespoir. Cela rappelle la désolation qui éclata à Troie lors de la mort d'Hector: *ὡς ἔφατο κλαίων κτλ.* C'est que Râma pour chacun des habitants d'Ayodhyâ, comme Hector pour ceux d'Ilios, était plus qu'un fils: तासां सुतेभ्याऽप्यधिको हि राघवः [5]. On estimait Râma comme un dieu. Et maintenant il était ravi à leur affection par le destin, autant voulait dire la mort. Tandis qu'on gémissait ainsi, Râma traverse successivement la Védaçrutî, la Gomati, la Sapikâ, toutes rivières du royaume de Koçala, puis il parvient à la Gangâ, cette échelle aux portes du ciel, स्वर्गतोरणनिःश्रेणीं, qui descend de l'Himavat et purifie tout. Là il s'arrête pour un jour et reçoit la visite du puissant Guha, roi des Nishâdas,

1 Allusion à un passage du drame de Shakespeare *le Roi Jean*, act. III, sc. 4:
When fortune means to men most good,
She looks upon them with a threatening eye.

2 *Râm.*, 43, 35.

3 Ib. 44, 14.

4 Ib., 45, 3.

5 Ib., ib., 32. Cf. *Τρωοί τε καὶ Τρῳῆσι κατὰ πτόλιν, οἵσε θεὸν ὥς δειδέχατ'*.

qui lui souhaite la bienvenue et lui offre ses services. Râma refuse les offres du prince en lui disant, qu'il ne porte plus d'autre habit qu'un vêtement d'écorce et que toute sa nourriture consiste en racines et en fruits sauvages: qu'il est un ascête, *tâpasa*. Puis, prenant un peu d'eau, il récite la prière du soir et se couche sur le sol nu avec son épouse: भूमौ शयानस्य सभार्यस्य [1], veillé par le fidèle Laksmaṇa, dont la douleur s'exhale en plaintes, non sur lui, mais sur la sort de ses parents. «Quel triste sort que le leur, s'écrie-t-il, d'être séparés d'un fils contre lequel ne pourraient tenir les dieux en bataille rangée, auraient-ils même pour alliés les Asuras: यो न देवासुरैः शक्यः प्रसोढुं सहितैर्युधि [2].

Cependant on passe le Gange (*Jâhnavî*), et, arrivée au milieu du fleuve sacré, Sîtâ invoque la dévî Gangâ pour un heureux retour dans la ville, प्रत्यागच्छेत् पुनः पुरीं [3], faisant voeu de donner aux brâhmanes cent mille vaches, avec quantité de vêtements et de bijoux. Quant à Râma et à Lakshmaṇa, ils adorent le fleuve, après l'avoir traversé, sur le rivage méridional; puis, se remettant en route et marchant à la file, ils font halte enfin non loin d'un lac, au pied d'un figuier dont les rameaux pendants prennent d'eux-mêmes racine et forment ainsi une tente naturelle. Mais il faut sustenter la vie et, pressés par la faim, ils tirent un cerf cochon, *prishatam mṛigam*, qu'ils mangent ensuite rôti à la flamme vive [4]. Car, dit le législateur sacré «celui qui, même tous les jours, se nourrit de la chair des animaux qu'il est permis de manger, ne commet point de faute, si auparavant il l'a offerte aux dieux et aux Mânes [5]». Ce repas de chair, qui se répète ailleurs, n'est donc pas une transgression de la loi. On s'étonne seulement que nos affamés se dispensent de l'offrande religieuse préalable. Mais peut-être que le caractère religieux de leur repas est indiqué par le mot *hutavahan* dans la phrase हुतवहं पेचतुस् ils cuisent au feu [6]. En effet ce mot désigne, par sa première partie *huta*, une oblation sacrificatoire suivant le rite. Dans tous les

1 *Râm.*, Ib., 47, 26.
2 Ib., 48, 10.
3 Ib., 52, 18.
4 Ib., 52, 37 sq.
5 *Mânav.*, V, 30, 32. Le Code de Yajnavalkya dit la même chose. (Yajn.) I, 179).
6 «Ou rotissent sur la braise.» पच् veut dire à la fois «bouillir, cuire, rôtir.»

cas, le manquement à la règle ne pouvait avoir rien de grave, Râma étant dieu, un dieu incarné, un *avatâra*. Il pouvait dès lors parfaitement se donner à lui-même toute dispense imaginable, d'autant plus qu'il était l'auteur, sous son nom divin, des dispositions si étendues et si détaillées qui concernent la nourriture animale [1]. Après cela il y a des codes, comme par exemple le Dharmaçâstra de Gautama [2], qui permettent aux anachorètes de manger sans autre condition toute chair qu'ils voudront. Il est certain que le sujet ne préoccupe pas Râma. Le pauvre banni ne cesse de penser à sa mère et il presse Lakshmaṇa de s'en retourner à Ayodhyâ pour la soutenir dans sa douleur et aussi pour la défendre contre l'animosité que la criminelle Kaikêyî lui a vouée en haine de moi, मद्द्वेषात् [3], dit-il. Sans doute que Kauçalyâ subit cette peine en punition de ce que dans une vie antérieure elle a commis le crime de Kaikêyî, qu'elle aura séparé une mère de son fils: ज्ञातिषु ध्रुवमन्यासु स्त्रियः पुत्रैर्वियोजिताः । जनन्या मम सौमित्रे तदस्याः समुपस्थितं ॥ [4]. Voilà une réflexion qui nous paraitrait étrange et certainement peu respectueuse dans la bouche d'un fils, mais pour un Indien, elle est juste et morale en tous points. Aucun buddhiste n'est scandalisé d'entendre dire que le Buddha lui-même éprouva, jusqu'à en mourir, une indigestion et cela en punition d'une faute commise dans une vie antérieure [5]. Il faut que tout s'expie, dit la morale; sentence qui est corrélative à la maxime scientifique que rien ne se perd. Néanmoins Râma est si doux et si bon qu'il s'en veut de sa réflexion et il s'écrie: «Honte à moi! *dhig astu mâm*, d'être une source de maux et de douleur pour ma mère, *ambâyâ*.» Ce sentiment l'écrase et il éclate en sanglots. Mais Lakshmaṇa tâche de le consoler et de lui rendre sa sérénité tout en refusant de le quitter. «Aujourd'hui, séparé de toi, ajoute-t-il, je ne voudrais pas vivre dans le ciel: अद्याहं द्रष्टुमिच्छामि स्वर्गं

1 Le *Vishṇudhamaçâstra*, ch. 4. dit que c'est Vishṇu qui a communiqué ce code à la terre. Voy. sur la nourriture animale *ib.* le chap. 51.

2 V. le code. III, 31; XVII, 38, éd. Stenzler.

3 *Râm.*, II, 53, 20.

4 Ib., 53, 21.

5 Puisque Kauçalyâ jouissait de la condition humaine, la faute qu'elle avait commise dans une vie antérieure relevait de la passion, *râjas*: यान्ति मनुष्यत्वं च राजसाः (*Mân.*, XII, 40), ce qui est justement aussi le caractère du crime que Kaikêyî commet à l'égard de Kauçalyâ.

वापि त्वया विना [1]. A ces paroles, qui lui rappellent celles que lui avait dites déjà Sîtâ, Râma surmonte son désespoir, et, embrassant Lakshmaṇa, il lui dit: «J'ai brisé le joug de la douleur.»

Les exilés continuent alors de s'enfoncer dans une immense forêt, *sumahad vanam*, et arrivent au lieu désiré où la Yamunâ se joint à la sainte Bhâgîrathî, encore un des noms du Gange. Là, ils trouvent l'ermitage du muni Bharadvâja, qui les fait entrer chez lui. Râma dit au saint anachorète qui ils sont, lui et ses deux compagnons, et pourquoi ils viennent dans cette forêt de la pénitence, *tapovanam*. «Ici, ajoute-il, je pratiquerai étroitement le devoir; les racines et les fruits seront ma nourriture», धर्ममेव चरिष्यामि तत्र मूलफलाशनः [2]. Sur cela, le solitaire l'invite à demeurer avec lui, mais Râma objecte que l'endroit est encore trop près de son pays, que ses parents viendraient l'y trouver, et cela jetterait le trouble dans son existence. Que le saint ermite veuille donc lui indiquer un autre âçrama, un ermitage isolé dans une absolue solitude: अन्यमाश्रममेकान्ते विविक्तं. Cédant à ces raisons, le mahâmuni lui désigne le Citrakûṭa, montagne éloignée de trois yojanas, repaire des ours et des grands singes à queue de vache, *golângulas*. C'est un lieu patroné par des maharshis, un lieu saint, fortuné, plaisant sous tous les rapports [3]: «Tu peux, lui conseille-t-il, t'établir là; je pense que cette solitude est l'habitation qui te convient», तं विविक्तमहं मन्ये वासं ते [4]. Il dit, et sert à ses hôtes à manger.

Le lendemain, Râma, après avoir fait la prière du crépuscule, संध्यामन्वास्य, salue avec respect le grand rishi, et prend le chemin du Citrakûṭa. Quand les voyageurs ont traversé la Yamunâ peuplée d'alligators, *grâhavatî*, ils adorent la rivière, प्रणम्य यमुनां [5]; puis, avancent vers le *çyâma*, un vaste figuier devant lequel Sîtâ fait l'anjali avec la prière de protéger sa famille et nommément son beau-père, *çraçûraḥ*, l'îçvara ou seigneur de Koçala.

1 *Râm.*, II., 53, 40.
2 Ib., 54, 17.
3 Ib., 54, 29.
4 Ib., 33.
5 La Yamunâ pour n'être pas aussi éminente en sainteté que le Gange (v. *Vishnusmriti*, XIX, 12; XXIII, 61; LXIV, 17; LXXXV, 10) l'est encore assez pour qu'un çrâddha offert sur ses rives procure une éternelle félicité au donateur (ib., LXXXV, 9.)

Ensuite, tous font le tour de l'arbre sacré par la droite et reprennent leur voyage. Et après avoir marché quelque temps, ils tuent encore une fois une antilope sans tache et la mangent: हत्वा तत्र मृगं मेध्यं पक्त्वा तमुपभुज्य च [1]. Puis, quand la nuit se fut écoulée, ils touchèrent l'eau qui purifie, *salilan çuci*, et dirent la prière fortunée du crépuscule, *çubhân sandyam*. On voit qu'il y a dans ce récit des traits de la vie religieuse primitive encore fétichiste de l'Inde, fétichisme dont au surplus les Indiens n'ont jamais réussi à se dépouiller. Ne crions pas racca, car nous en faisons autant. J'ai vu et chacun peut voir adorer le bois et le fer dans N. D. à Paris.

Cependant nos exilés se remettent en route pour la montagne Citrakûṭa semblable au paradis, स्वर्गोपमं, et l'ayant atteinte, ils y construisent leur demeure en deux huttes séparées, द्वे चक्रतुः शरणे पृथक्, avec de fortes branches et des feuilles [2]. Puis, de nouveau, on tue une gazelle, noire cette fois, *krishṇo mṛigo*, mais après l'avoir fait cuire, *çṛitaḥ*, ils invoquent, avant de la manger, les dieux et leur offrent, à eux, aux mânes et à tous les êtres, भूतेभ्यो, un sacrifice dans la règle voulue, विधानतः, c'est-à-dire qu'ils ne consomment que le reste d'une oblation, *hutaçesham* [3]. Voilà donc l'oubli, si oubli il y avait, réparé sur les flancs de la montagne paradisiaque, et c'est peut-être parce qu'on s'y croyait au ciel, *svarga*, que le poète n'a pas cru convenable qu'il pût négliger de mentionner le rite du repas. Le ritualiste peut bien s'éclipser un moment dans un brâhmane, mais il revient sûrement, car le ritualisme est le brâhmanisme même, dans le fond et pour la forme.

Passons maintenant un grand nombre de chapitres qui ne concernent pas directement l'histoire de Râma, mais qui se rapportent au roi Daçaratha et à la reine Kauçalyâ, puis à la mort du souverain et à la succession au trône de son fils Bharata. Celui-ci, loin de se réjouir de son avénement, exprime hautement toute l'aversion que lui inspire la femme, sa mère, qui par une détestable ambition, par la soif de règner, ऐश्वर्यकामां, lui a fait obtenir le trône, et, s'oubliant jusqu'à l'appeler une femme vile, *anâryâm*

1 *Râm.*, II, 55, 19.
2 Ib., 56, 19 sq
3 Ib., 56, 30.

la meurtriere de son époux, *patighâtinîm*, la honte de sa race, *kulapâṅsanâm* [1], il prend le résolution d'aller rejoindre Râma, dont l'ermitage lui est indiqué par l'anachorète Bharadvâja. Il se met en route avec une grande suite de guerriers et d'éléphants, et bientôt, pénétrant dans la vaste forêt, lui et son cortège aperçoivent la fumée, धूमं, de la cabane de l'exilé [2].

Cependant le Daçarathide, semblable à un immortel, अमरसंकाशः [3], se tenait dans l'observance de son voeu, passant le temps de son bannissement dans le plaisir de considérer avec sa chère Sîtâ les beautés de la nature environnante, de s'absorber dans la comtemplation de sa pensée, स्वं च चित्तं विलोभयन् [4], ou de faire des repas consistant en miel et en viandes préparées: मधुमांसं च संभृतं [5]. On voit que notre héros ne chôme pas de viande; de racines, il n'en est jamais question. Cela a lieu d'étonner quelque peu, car bien que, comme nous l'avons déjà remarqué, les Indiens mangent volontiers de la viande, *mânsa*, ce n'est toutefois qu'à l'occasion d'une cérémonie religieuse, telles que noces, sacrifices ou repas en l'honneur des ancêtres, qu'ils se livrent à ce goût, et jamais ils n'ont fait de la chair des animaux leur nourriture ordinaire. Pour les anachorêtes et les brahmaçaris, le conseil de Manu et de Pâraskara est qu'ils évitent le miel et la viande [6]. Pourquoi donc Râma en mange-t-il à temps et à contre-temps? Notre poème ne le dit pas, et si ce n'est pas une licence d'auteur, je ne puis en trouver d'autre raison que celle déjà proposée, à savoir que, en sa qualité de dieu, Râma pouvait se dispenser de suivre la règle des mortels [7]. Il est vrai qu'il ignorait d'être un dieu, mais la nature nous guide à notre insu.

Quoi qu'il et soit, voilà que Bharata arrive avec son cortége, toute une armée, ce qui fait croire à Lakshmaṇa qu'il vient dans une intention hostile. Aussi

1 *Râm.*, Ib. 101, 28. Il est vrai de dire que le respect filial n'a jamais été dans l'Inde la vertu de famille dominante. Cela résulte déjà de plusieurs passages du Rig-Véda, p. ex. I, 70, 5; X, 85, 46; VIII, 51, 2. Les enfants allaient jusqu'à jeter dehors leurs vieux parents malades. Horrible!

2 Ib. 102, 22 sqq.

3 Ib. 103, 2.

4 Ib., 103, 1. Cf. le «dive, throught, down to my soul» de Shakespeare (*Richard* III, I, 1.).

5 Ib., 105, 35.

6 वर्जयेन्मांसं मधुम्, (*Mân.*, VI, 14); Pâraskara, II, 5, 12: मधुमांसम् वर्जयेत्.

7 Depuis les temps védiques jusqu'à nos jours, la nourriture ordinaire des Indiens consiste en grains grillées, en farineux, en riz, en beurre, en fruits, en lait, en soma ou ses succédanés, et en miel.

dit-il à Râma. « Je ne vois pas qu'il y ait du crime à tuer Bharata », भरतस्य वधे दोषं नाहं पश्यामि [1]. Mais le héros, inaccessible à la colère, *asankruddhas*, calme son bouillant compagnon en lui observant que Bharata vient dans une intention amicale. Aussitôt en effet qu'il a fait camper son armée à distance, l'agile Bharata se dirige seul, à pied, vers l'ermitage de celui qu'il appelle l'Indra des hommes, *narendro*, et dont le sort lui arrache cette exclamation : « C'est à cause de moi que le plus vertueux des hommes a dû renoncer à tous les plaisirs et qu'il habite les bois ! » [2]. Au même instant, il voit dans l'habitation orientée au nord-est du solitaire [3] un autel avec son feu clair et brillant : प्रागुदक्प्रवणे देशे वेदीं संदीप्तपावकां [4], et, assis par terre, vêtu d'écorce, les cheveux arrangés en anachorète, Râma aux épaules de lion, *sinhaskandhan*, aux longs bras, aux yeux de lotus blanc, *puṇḍarîkani bhekshaṇan*, immortel comme Brahmâ : ब्रह्माणमिव शाश्वतं. A cet aspect il est saisi au point qu'il tombe en pleurant, *rudan*, aux pieds du héros et que dans l'excès de sa douleur il ne peut proférer que le cri : « O vénérable ! » (*ârya*) [5]. Mais Râma le relève, l'embrasse et l'ayant fait asseoir sur sa cuisse, अङ्के भरतम् आरोप्य [6], il questionne son frère sur ses père et mère, sur lui-même, sur son gouvernement et ses peuples. Bharata l'informe de la mort de Daçaratha que le chagrin a tué, et le conjure de revenir pour reprendre, autre Bhagavat, le trône qui est à lui. Il le lui demande en grâce, comme son esclave, et l'assure qui tous ses sujets, *prakṛitayaḥ sarvâ*, et les veuves royales, *vidhavâ*, désirent la même faveur. Mais Râma,

1 *Râm.*, II, 106, 22.

2 Ib. 108, 15.

3 Je n'ai pas trouvé de texte dans Manu et Yajnavalkya qui stipule pour les maisons une orientation quelconque. Mais il n'en est pas de même pour les codes domestiques. Là, ce n'est pas pour les actes du sacrifice et de mariage seulement que les divers points de l'horizon ont une valeur religieuse ou liturgique. (V. le *Grihyasûtra d'Açvalâyana*, I, 10, 16—21 ; II, 2, 5, 10; II, 1, 9, sq.; 3, 7, 12, et al. et *Grihy.* de Pâraskara I, 8, 3, 4; III, 4, 10—17.) On leur en attribue aussi dans l'érection (Ib. II, 7, 7, 10; 8, 9, 15 *Pâraskara*, III, 4, 10—17, et on cite les prières qu'on leur adresse dans ce dernier code.

4 *Râm.*, II, 108, 22.

5 Ib., 37.

6 Ib., 109, 1. La cuisse était en grande considération dans l'antiquité. Abraham fait jurer son serviteur la main sous sa cuisse à lui (*Gen.*, XXIV, 2, 9.), et Cicéron compte parmi les bonnes qualités de l'orateur de se frapper les cuisses : « Vous ne vous frappez ni le front ni les cuisses, non frons percussa, non femur. (*Orat.*, LXXX) dit Cicéron par manière de reproche à un orateur d'ailleurs éloquent. Dans ses moments de grand discours, M. St.-Marc Girardin se battait la cuisse avec éclat.

poussant soupir sur soupir, निःश्वसन्तं मुहुर्मुहुः, lui répond: «Comment un homme de race, de vérité, d'énergie et de parole voudrait-il, fut-ce pour un royaume, commettre un péché? कुलीनः सत्त्वसंपन्नस्तेजस्वी चरितव्रतः। राज्यहेतोः कथं पापमाचरेन्यद्विधो जनः॥ [1] Mes vertueux père et mère m'ont dit: «Va dans le bois», et me voici en retraite pour 14 années dans la sauvage forêt de Daṇḍaka.» Comprenant alors qu'il est inutile d'insister, Bharata s'écrie: «Tu es un dieu! c'est ma conviction: देवस्त्वं संमतो मम [2]. Apprends donc que le mahârâja, notre père, est allé dans le ciel, et lève-toi pour offrir l'eau des mânes.» A cette nouvelle que rien ne lui avait fait pressentir, Râma étend les bras et tombe sur le sol comme un arbre abattu par la hache.

Quand il eut repris connaissance, il alla en procession, Sîtâ devant, lui au milieu et Bharata derrière [3], faire la cérémonie de l'eau aux mânes de son père, car, dit la Loi, «de l'eau pure offerte simplement et avec foi aux pitris, est la source d'un bonheur inaltérable [4]. Arrivés au bord du fleuve Mandakinî, tous répandirent donc l'onde pure et fortunée en disant: Que cette eau soit pour lui! अभिषिञ्चन्नुदकं तस्मै [5]. Puis, Râma, le visage tourné vers l'espace consacré à Yama [6], dit en pleurant ces paroles: «Cette eau limpide et excellente, ô tigre des héros, que je t'offre, puisse-t-elle être pour toi un breuvage propice dans les mondes des pitris!» एतत् ते नृपशार्दूल विमलं तोयमुत्तमं पितृलोकेषु पानीयं मद्दत्तमुपतिष्ठतु॥ [7]. Et joignant l'oblation à la libation, il étend des fruits sur une couche de darbha (kuça) et prononce, suffoqué de douleur, ces paroles: «Mahârâja, mange avec plaisir ces aliments que nous mangeons nous-mêmes, car la nourriture de l'homme est sans doute aussi la nourriture des pitris et des divinités, इदं भुङ्क्ष्व

1 *Râm*, Ib., 110, 15.
2 Ib., 111, 4.
3 Marcher sur une seule file à la suite l'un de l'autre est l'habitude des hommes primitifs.
4 *Mân.*, III, 202. — Açvalâyana, IV, 4, 10.
5 *Râm.*, II, 111, 31.
6 Le Sud.
7 *Râm.*, II, 111, 33.

महाराज प्रीतो यदशना वयं। यदन्नः पुरुषो नूनं तदन्नाः पितृदेवताः ॥ [1].
Voilà un nouvel argument à joindre à la thèse que nous soutenions plus haut, à savoir que les dieux étaient en général des héros nationaux, des hommes et restaient cela après leur apothéose.

Sur ces entrefaites, Râma reçoit la visite des épouses de Daçaratha, suivies de Vaçishtha. A cette occasion, il y a une série de discours plus moraux et plus édifiants les uns que les autres. Ils remplissent six chapitres. Signalons celui où Râma fait l'éloge de la vérité. « La vérité, dit-il, est la racine de toutes les actions religieuses; sur elle sont établis les mondes: सत्ये लोकाः प्रतिष्ठानं. Que la vérité soit donc notre but suprême. तस्मात् सत्यपरो भवेत् [2]. La vérité, le devoir, la valeur, la compassion envers toutes les créatures, le doux langage, l'action d'honorer les deux-fois-nès, les dieux et les hôtes, sont, comme disent les sages, la roûte qui aboutit au triple ciel: सत्यं च धर्मं च पराक्रमं च भूतानुकम्पां प्रियवादितां च। द्विजातिदेवातिथिपूजनं च पन्थानमाहुस्त्रिदिवस्य सन्तः ॥ [3]

Quand Râma a achevé son discours, fait dans le but de justifier sa fermeté de maintenir la parole qu'il a donnée à son père de s'exiler pendant 14 ans, Vaçishtha, pour glorifier Râma et l'amener à reprendre le gouvernement, expose la genèse du monde, *lokasamutpattim*, où l'eau apparait comme le principe de tout: सर्वं सलिलमेवासीद्. Tout a pris naissance dans l'eau, affirmait Thales; tout en vit, dit le Véda, तद्विश्वमुप जीवति [4]. C'est dans l'eau, affirme à son tour l'Atharva Véda, que réside l'immortalité [5]. Svayambhû même, l'impérissable Brahmâ-Vishṇu sortit de l'eau [6]. Puis, Vivasvat, le soleil, engendra Manu, le premier roi d'Ayodhyâ, dont

1 *Râm.*, Ib., II, 111, 36.
2 Ib., 118, 10, 14.
3 Ib., 118, 32.
4 R. V. I, 164, 42.
5 *Atharva-V.*, I, 1, 4—6 et 33.
6 *Râm.*, II, 119, 2. La genèse de Manu ne va pas jusque là. Elle dit bien que l'eau est le principe des choses, mais c'est Svayambhû qui l'a produite, *apa eva sasarja adau.* (*Man.*, I, 8). Mais de l'hymne védique X, 129, 1, 2, il semble résulter que Tat et *ambhaḥ*, l'eau, étaient identiques Par eau, il faut naturellement entendre le fluide simple et remonter pour cela au delà même de l'hydrogène, corps composé déjà. Après Thales, Héraclite aussi eut l'intuition de cette vérité, quand il proclama, nous répète Socrate, que tout flue et coule: ἄει γαρ ἄπαντα ἄνω τε καὶ ἄτω ῥεῖν. (*Philebus*, XXVI, recens. Hirschig)

le fils Ikshvâku fut l'ancêtre de la lignée de Râma. Mais notre héros n'est pas ébloui par l'éclat de cette généalogie et n'y voit pas un motif suffisant pour reprendre le glorieux trône d'Ayodhyâ. En vain Bharata lui annonce qu'il ne s'en ira pas jusqu'à ce que l'exilé ait fait droit à sa prière. Ces sortes de contrainte sont dans l'Inde des moyens assez souvent employés, et celui qui est le devoir même, *dharmâtmâ sa*, en est ému. Il se donne beaucoup de peine pour faire renoncer son frère à cette résolution gênante. Heureusement que des munis viennent en troupes par des routes aëriennes pour lui prêter l'appui de leur éloquence, de sorte qu'enfin le vertueux fils de Kaikéyî renonce, bien que fort affligé, à obtenir ce qu'il désire [1], et se décide à s'en retourner à Ayodhyâ. Toutefois il y met la condition, qu'il ne gardera la couronne qu'à titre de dépot, *nyâsadharmât*. En foi de quoi, Râma donne à Bharata l'investiture du royaume par ses deux souliers, qu'il ôte pour les lui remettre: पादुके व्यपरोप्य च प्रायच्छत तदा भरताय. Cette chaussure sera à Ayodhyâ la marque symbolique du souverain légitime absent. La coutume est assûrément curieuse et rappelle celle toute semblable que pratiquaient les Hébreux. « Il y avait une ancienne coutume entre les parents en Israël, lisons nous dans le livre de Ruth, que si l'un donnait son droit à l'autre, afin que la cession fut valide, l'homme déliait sa chaussure et la donnait à son parent. C'était le témoignage de cession en Israël [2].» Pour Bharata, il plaça les souliers de Râma sur sa tête: ततः शिरसि कृत्वा तु पादुके, remonta sur le char qui l'avait amené et reprit le chemin du palais de son père. Et désormais c'est au nom des souliers de Râma qu'il donna tous ses édits: भरतः शासनं सर्वं पादुकाभ्यां न्यवेदयत् [3].

Maintenant, avec le livre III, le poète introduit dans le tissu de notre

1 *Râm.*, 122, 29.

2 *Ruth*, IV, 7 sqq.

3 *Râm.*, II, 127, 17. En Chine aussi la chaussure joue un rôle qu'il est curieux de signaler. Quand un magistrat quitte un endroit, par suite de sa nomination à un grade supérieur, il laisse à la porte du Yamen ou prétoire une paire de bottes qu'ensuite on suspend au dessus de la porte. (V. Imbault Huart, *Miscellanées Chinois*, dans le Journ. As., XIX, 1882, p. 531). N'est-ce pas là aussi un symbole de transmission? — Charles XII suivait cette tradition, quand il écrivit au Sénat de Suède que s'il prétendait gouverner, le roi lui enverrait une de ses bottes, et que ce serait d'elles dont il faudrait qu'il prit ses ordres. (Voltaire, *Hist. de Charles* XII, p. 314; 1756.)

épopée un nouvel élément d'action, l'élément démoniaque, et cela avec les Râkshasas, qui, sous des formes diverses. *nânârûpâṇi*, font tout le mal qu'ils peuvent, principalement aux pénitents, तापसान्. Pour peu que la conduite des anachorètes s'y prête par quelque faute, ils font d'eux leur proie [1], et à cet effet, ils les tentent de toutes les manières par les vexations les plus outrageuses, परां हिंसामनार्याः [2].

Les solitaires qui habitent avec Râma la forêt du mont *Citrakûṭa* viennent, après le départ de Bharata et des siens, prier le royal anachorète d'empêcher les démons de les tourmenter, autrement ils se verront forcés de changer de séjour et de s'établir loin de là dans un autre bois. « Nous nous y refugirons avec toi » lui disent-ils [3]. Râma qui, dans la pureté native de son âme, ne s'était pas douté de vivre entouré de râkshasas, voulut faire changer de résolution ces saints pénitents, mais il ne put y réussir et ils partirent, conduits par leur chef.

Après leur départ, Râma résolut aussi de s'en aller, parceque l'endroit où il était entretenait dans son cœur le souvenir douloureux de sa mère, de son frère et de son peuple. Allons donc ailleurs, तस्मादन्यत्र गच्छाम, dit-il à Lakshmaṇa et à Sîtâ [4], et les voilà en route. Parvenu à l'ermitage du grand pénitent Atri, le héros fut parternellement, *piṭrivat*, reçu par le saint et par son épouse, la brâhmanî Anasûya, pétitente d'un grand âge, *mahâvṛiddhân*, parfaite, *siddhân*, pure, *çuddhân*, de grande destinée, *mahâbhagân*, occupée au bien de tous les êtres, सर्वभूतहिते रतां [5]. Le muni la présente à Râma en disant qu'elle a brûlé dix-mille années dans le feu d'une grande austérité: दशवर्षसहस्राणि यया तप्तं महत् तपः, et qu'elle est pour lui qui est sans péché, *anagha*, comme une mère. Il désire donc que Sîtâ devienne l'amie de cette sainte. C'est-ce qui a lieu, et la vénérable anachorète adresse incontinent ses félicitations à la fortunée épouse de Râma, parceque, sacrifiant tout à son époux, elle l'a suivi dans les bois par un attachement de cœur: अनुरागवनेः puis, elle lui fait un petit discours sur

1 Si male egeris, statim in foribus diabolus aderit. (*Gen.*, IV, 7.)
2 *Râm.*, III, 1, 22.
3 Ib., 29.
4 Ib., 2, 4.
5 Ib., 7.

l'excellence de l'époux qui est pour la femme la divinité suprême; परमं दैवतं पतिः. Sîtâ accueille avec joie et déférence les paroles de la vieille brahmacârinî et se met à exalter plus encore le devoir de l'épouse, citant à l'appui l'exemple de plusieurs déesses, telles que Sâvitrî, Arundhati et Rohiṇî [1]. Ce langage satisfait tant la grande pénitente, que, en vertu du pouvoir qui est l'attribut de la pénitence, तपोयोग्यं, elle fait à la fille de Janaka le don d'un fard céleste, *aṅgarâgeṇa divyena*, moyennant lequel elle plaira toujours à son cher époux comme Çrî aux formes charmantes plait au sien [2]. A ce don incomparable, *dânam anuttamam*, Sîtâ répond par la jonction de ses mains en forme de coupe, c'est-à-dire par cette salutation respectueuse qu'on nomme *anjali*; puis, elle s'assoit aux pieds de la vénérable dame. Et celle-ci lui ayant témoigné le désir d'entendre l'histoire de sa vie, l'épouse de Râma y satisfait. On lit alors la légende déjà mentionnée suivant laquelle Sîtâ, pendant que son père labourait, sortit soudain d'un sillon, *sîtâ*, à cause de quoi, elle fut appelée Sîtâ [3]. Ce mythe a son pendant dans celui de Tagès [4], trouvé dans une terre fraichement labourée. La légende biblique de la naissance de l'homme d'une motte de terre, עפר מן־האדמה [5], est de la même famille. C'est encore le cas des contes des nourrices, d'après lesquels on trouve des enfants sous un chou ou dans le bec d'une cigogne, le cultirostre si populaire des campagnes. Tout en tout genre se répète perpétuellement, en changeant de forme; mais cette forme se ramène à son identité primitive par l'étude comparative des croyances plutôt que par celle des langues. C'est pourquoi, disons-le en passant, il faut prendre garde de voir la source des traditions génésiaques de la Bible dans les mythes chaldéens. La source en est incontestablement plus vaste et plus reculée dans le temps que Babylone. L'humanité qui nous parle dans ces mythes et légendes, la poussière de l'histoire primordiale, gît éteinte loin derrière Babylone et Thèbes.

Cependant Sîtâ continue et achève son récit, après quoi, revêtue de toutes

1 *Râm.*, III, 3, 10 sq.

2 Ib., 3, 20.

3 तस्मात् सीतेत्यसौ c'est pourquoi son nom est Sîtâ (*Ib.*, 17).

4 V. Cicero, *De Divinatione*, II, 23. — Festus, *De Verborum significatione*, p. 359, édit. Otf. Müller, 1839, appelle ce Tagès *nepos Jovis*, tout comme l'Evangile dit que l'homme est fils de Dieu: Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ. (Luc. III, 38).

5 *Genesis*, II, 7.

les parures qu'elle tient de l'admiration de l'épouse d'Atri, elle s'éloigne avec Râma et Lakshmaṇa pour continuer le voyage vers la grande et incomparable forêt dont le nom est Daṇḍaka [1]. Ce bois était habité par des pénitents vivant en société, suivant la coutume de l'ascétisme primitif. La sainte colonie accueille Râma avec des bénédictions et installe l'hôte qui lui arrive par son propre mouvement, dans une cabane faite de feuillage. Leur déférence pour le nouveau-venu est si grande, qu'ils vont jusqu'à lui offrir le gouvernement de leur maṇḍala. Mais le héros n'accède pas à leur vœu, et se remettant en route, il pénètre dans un bois redoutable, peuplé d'ours et de tigres, hanté même par des lions et par divers autres êtres, parmi lesquels un râkshasa d'un aspect effrayant et haut comme une montagne: ददर्श गिरिकूटाभं राक्षसं घोरदर्शनं [2].

Nous y voilà donc au point où nous pouvons chanter avec Faust:

In die Traum- und Zaubersphäre
Sind wir, scheint es, eingegangen,

et désormais nous n'en sortirons plus. Ce grand diable se nommait Virâdha et à l'instant même où il aperçut nos voyageurs, il se précipita sur eux comme la mort, *antakaḥ*, sur les vivants. Mais Râma l'arrête d'un mot: il se nomme. Alors le monstre, joyeux de cette rencontre, lui révèle qui il est réellement. «Kâla, la mort, dit-il, est mon père et Çatahradâ, l'enfer, ma mère. Mes mortifications m'ont mérité de Brahmâ la faveur de ne pouvoir être tué par aucune arme. Je vous laisse à tous la vie, à condition que vous m'abandonniez, उत्सृज्य, cette femme; elle sera mon épouse; mais si vous résistez, je boirai votre sang,» पास्यामि रुधिरं [3]. Et ce disant le monstre saisit Sîtâ et l'emporte. Aussitot Râma lui décoche une de ses flèches enchantées avec lesquelles nous avons déjà fait connaissance. La flèche perce le sein du démon et le jette mourant sur le sol. A l'instant du râkshasa mort se dégage un gandharva, qu'un dieu avait autrefois maudit jusqu'au jour où la flèche de Râma viendrait briser le charme. On pense bien que le gandharva ayant repris sa forme naturelle, ne manqua pas de bénir son sauveur, puis

1 *Râm.*, III, 6, 1.
2 Ib., ib., 7, 5.
3 Ib., ib., 23.

de s'élancer, revêtu d'une forme céleste, vers le svarga, l'Olympe indien. Mais avant de partir, il avait donné à Râma le conseil de quitter au plus tôt ce bois horrible, et nos voyageurs ne se le firent pas dire deux fois. Ils partirent incontinent, non toutefois sans avoir enterré le corps dont Virâdha s'était dépouillé grâce à la vertu magique de la flèche de Râma. Le pieux devoir d'ensevelir le cadavre, le héros n'eut garde de le négliger sachant que ceux là seulement montent aux mondes de la parfaite lumière: अवटे ये निधीयन्ते तेषां लोका महोदयाः [1], dont le corps a reçu la sépulture. Voilà une métaphysique de la sépulture que les anciens connurent bien aussi un peu, à en juger par le culte des héros et des lares. Mais elle a passé dans le christianisme, où on peut la suivre dans les paroles de l'Apocalypse: «Heureux etc. [2]. En principe elle est fondée sur le Védisme. Le rite des morts de la religion première des Aryas contient des passages comme celui-ci: «Va, pars dans ces voies antiques qu'ont suivies nos ancêtres. Va avec les Pitris, avec Yama, avec le bonheur mérité dans le ciel, le plus élevé, la lumière [3]». Revenons à Râma. Après avoir enseveli le râksbasa, il se remet en route avec les siens et le premier ermitage qu'ils rencontrent est celui de l'anachorète Çarabhanga, le devoir permanent personnifié: धर्मः सनातनः. Par la vertu de ses terribles pénitences, *ugreṇa tapasâ*, il avait acquis une telle pureté que son corps resplendissait à l'instar du soleil et ne touchait pas plus la terre, असंस्पृशन्तं वसुधां, que celui de certains de nos mystiques. Des Gandharvas et des Suras l'entouraient, chantant ses louanges, et Çatakratu, le dieu qui tient la foudre, lui tenait compagnie en attendant de le conduire sur son char dans un monde supérieur. Le saint personnage attendait Râma et eut l'obligeance de lui dire qu'il n'avait pas voulu s'en aller dans le monde suprême avant d'avoir vu et reçu un hôte si aimable. Puis, renchérissant sur ce langage, il lui offre en pur don d'hospitalité le monde de Brahmâ. «Je te donne, lui dit-il, cette perle difficile à gagner; accepte-la». Mais Râma refuse le cadeau: c'est par ses propres efforts qu'il entend gagner les mondes suprêmes: अहमेवाहरिष्यामि स्वयं लोकाननुत्तमान्. Alors Çarabhanga

1 *Râm.*, III., 8, 20.
2 V. *Apocal.*, XIV, 13; XX, 6.
3 V. *Rig-Véda*, X, 14 7, 8.

l'invite à assister au spectacle du dépouillement de son corps, et mettant le feu à son bûcher, il y verse les libations de beurre clarifié, récite les mantras de circonstance et entre dans les flammes: *praviveça hutâcanam* [1]. Mais émergeant de la fournaise en adolescent, सच पावकसंकाशः कुमारः समपद्यत, il s'élève au séjour de la béatitude où le père suprême, *pitâmahaḥ*, le reçoit avec le mot *svâgatam*, sois le bienvenu.

Après cela, Râma voit affluer vers lui les solitaires de la forêt Daṇḍaka. Parmi eux, plusieurs se tenaient toujours la tête en bas, सदावाक्शिरसः स्थिताः, tandis que d'autres se balançaient en équilibre sur l'orteil d'un seul pied (droit ou gauche), स्थिता वसुमतीं चान्य कृत्वैकाङ्गुष्ठपीडितां [2]. Tous le prient de les protéger contre les râkshasas, dont les méfaits sont devenus intolérables. Râma le leur promet et va, accompagné de ces maharshis à l'ermitage de Sutîkshṇa, cet anachorète parfait, *siddham*, dont Çarabhanga lui a recommandé la visite. Arrivant devant le ṛishi, Râma le salue en faisant l'anjali et en touchant avec humilité la terre de sa tête [3]. Le pénitent, de son côté, l'accueille comme une personne qui possède la science, qui est douée de discernement et sait tout: ज्ञानविज्ञानसंपन्नः सर्ववित् [4]. Cependant le héros ne passe qu'une nuit chez le muni et continue son voyage avec les solitaires après avoir rendu le culte voulu aux trois feux des anachorètes, *agnitrayan*, et fait la marche par la droite (*pradakshina*) autour de Sutikshṇa.

Sur ces entrefaites Sîtâ, inquiète de ce que son époux chéri a promis de faire la guerre aux rakshasas, lui manifeste son trouble et finit par lui dire: «Je n'aime pas, ô héros, ce voyage à la forêt Daṇḍaka. Si les râkshasas ne t'ont pas offensé, tu ne dois pas les tuer: अपराधादृते नापि हन्तव्या राक्षसास्त्वया. Tu ne dois être qu'un humble muni attaché à ton devoir,» भवेस्त्वं नियतो मुनिः धर्मपराणः [5]. Râma lui répond: « Le kshatriya doit empêcher l'oppression, et puisque les anachorètes de cette forêt, si secourables eux mêmes, m'ont, de leur propre mouvement, demandé ma protection contre

1 *Râm.*, III, 9, 33.
2 Ib., 10, 5 sq.
3 Ib., 11, 6.
4 Ib., ib., 12.
5 Ib., 13, 23 sqq.

les tyranniques râkshasas, je leur ai promis de les défendre, en prenant le monde pour témoin [1]. Je ne saurais manquer à ma promesse, surtout à une promesse faite à des brâhmanes: संश्रुत्य ब्राह्मणेषु विशेषतः. Toutefois, je t'ai écouté avec plaisir, chère Sîtâ; ton conseil me prouve que tu m'aimes et m'es dévouée [2].»

Et les voilà de nouveau en route, Râma devant, Sîta sur la file au milieu et Lakshmaṇa l'arc en main, *dhanushpâṇir*, par derrière. Bientôt ils arrivent au lac des cinq Apsaras qui fut jadis créé par le pouvoir de l'ascète Mandakarni [3]. Toute la nourriture de ce muni, qui resta assis pendant dix mille années sur la pierre nue, ne fut que le vent: दशवर्षसहस्राणि वायुभक्ष्यः शिलासनः. Aussi effraya-t-il les dieux, qui craignaient comme toujours que tant de pénitence ne leur enlevât la position qu'ils occupaient. Ils dépêchèrent donc à l'ascète cinq apsaras pour le séduire et le priver par suite du fruit de ses austérités. L'entreprise réussit à souhait. Le galant ermite créa pour ses belles maîtresses, *patnîs*, un lac et dans ce lac une demeure invisible, comme la fée le fit jadis chez nous pour le beau Lancelot, et La Motte Fouqué et Musæus de nos jours pour la gracieuse Ondine et la belle Bertha. Mais le type du mythe est Thétis en grotte au fond de l'océan [4].

Cependant Râma visite dans le clos de leurs ermitages, *âçramamaṇḍalam*, tous les munis de ces lieux et habite alternativement chez l'un ou chez l'autre, de sorte que dix ans se passent le plus agréablement du monde Puis, il s'en retourne chez Sutîkshṇa pour s'informer de la retraite d'Agastya, le parangon de l'ascétisme et de la force. Il voudrait entendre sa parole, ne fut-ce qu'un instant [5]. Son hôte loue cette intention et lui trace l'itinéraire dans la direction du midi, *dakshiṇena*. Nos pèlerins partent sans retard, et Râma raccourcit le chemin en contant à son frère une belle histoire de deux grands démons *mahâsuran*, qui méditèrent le meurtre des brâhmanes comme jadis les seigneurs perses celui des mages. A cet effet, Ilvala, l'un de ces rakshas,

1 *Râm.*, III, 14, 17.
2 Ib., 14, 23.
3 Ib., 15, 11.
4 V. l'excellente trad. d'Isab. de Montolieu, p. 77: « Les Ondins sont heureux dans leurs superbes demeures, sous leurs voûtes de cristal liquide, etc. Cf. Musæus, *die Bücher der Chronika der drei Schwestern*, p. 39 sqq.; 1839. V. *Ilias*, XXIV, 83, sqq. Cf. *ib.*, XVIII, 35, sqq.
5 *Râm.*, III., 15, 35.

prit la figure et la langue brâhmaniques [1], et alla inviter les saints hommes à se rendre chez lui pour un çrâddha. Ils acceptèrent, et alors le monstre fit manger aux deux-fois-nés son propre frère, sous la forme d'un bélier, et cela en observant toutes les règles des repas funèbres. Mais quand les saints personnages ont mangé son frère, l'impie se met à crier d'une voix forte: «Sors, Vâtâpi!» वातापे निष्क्रमस्वेति, et Vâtâpi de fendre soudain le ventre des vipras et de bondir dehors: भित्त्वा भित्त्वा शरीराणि निष्पपात द्विजन्मनां [2]. Ainsi périrent des milliers de brahmanes [3].

Le bruit de ces forfaits finit par arriver aux oreilles d'Agastya. Aussitôt le grand solitaire accourut pour venger ses frères. Les démons qui ne le connaissaient pas, voulurent lui faire comme aux autres, mais Agastya, quand il eut mangé Vâtâpi, sacrifia mentalement au Gange, ततो जुहाव मनसा गङ्गां, en vertu de quoi ce fleuve entra instantanément dans le vase à eau du muni: तूर्णं प्रविवेश कमण्डलुं [4]. Alors l'Hercule indien se rinça la bouche avec le liquide sacré, et le démon qu'il avait avalé en forme de bélier ne put plus sortir de son ventre. A tous les appels du frère, Agastya répondit: «Il n'y a point de retour pour lui», न ह्यस्य पुनरागमः. Ilvala en devint si furieux qu'il voulut fondre sur le solitaire à la splendeur flamboyante, *munim âdîptatijasam*, mais le regard menaçant du saint le réduisit soudain en cendres: चक्षुषा तस्य तीव्रेण निर्दग्धो भस्मसाद्भूत्.

Quand Râma eut fini son histoire, les voyageurs arrivèrent chez le frère d'Agastya qui les reçut avec hospitalité, et les accompagna le lendemain à l'ermitage du grand anachorète. La vue seule de cette habitation suffit déjà pour réjouir leur cœur, attendu que l'atmosphère qui entourait le saint séjour

1 *Râm.*, III., 16, 14. C'est-à-dire qu'il parla sanscrit, संस्कृतं वदन्.

2 Ib., 27.

3 Weber, (*Ind. St.*, I, 475 note) explique ce mythe par l'effet du Soma mal préparé qui produit le vomissement. Je ne puis adopter cette interprétation. Le Soma est un breuvage, et Vâtâpi est un être en chair et en os. L'allégorie n'est pas plus de mise dans le Râmâyana que dans l'Iliade. Cf. *Sup.*, p. 20.

4 Shakespeare a eu de quelque manière, par une intuition toute poétique, l'idée de ce prodige, en faisant dire à Jean sans Terre tourmenté par le poison qu'il a avalé, que pour le guérir il faudrait faire couler les rivières de son royaume dans son sein. V. *King John*, act V, sc. 7:

Nor let my kingdom's rivers take their course
Through my burn'd bosom.

était obscurcie par la fumée du beurre clarifié [1], l'odeur la plus suave que connaisse le nez d'un Indien. Ils n'avaient pas, il paraît, l'idée de celle du fromage si naturellement associé au beurre et qui trouvait chez les Grecs sa place dans les offrandes sacrificatoires [2]. Il y avait une classe spéciale de devins turomantes qui se servait du fromage pour pronostiquer, tout comme les aruspices du vol des oiseaux [3]. L'oblation du beurre qui annonçait à nos exilés qu'ils touchaient à l'ermitage d'Agastya, leur fit sentir aussi l'ascendant de la vertu du muni. C'était au point que les démons n'osaient plus remuer dans cette contrée et que le Vindhya même avait cessé, sur l'ordre du puissant rishi, de grandir. Cette montagne voulait cacher le soleil [4]. Les dieux en personne s'empressent, sans discontinuer, de servir le grand thaumaturge, देवाः अगस्त्यं सततं पर्युपासते, dont le corps, au moment où Râma l'abordait, se tenait dans une lumière radieuse.

Le muni manifeste le grand bonheur que lui cause une visite qu'il désirait dans son cœur et il reçoit l'Indra des rois, *râjendra*, entouré de la foule de ses gazelles familières, *praçântamrigasaṅ kîrnam* [5]. Radieux comme le feu, son aspect arrache à Râma le cri: «C'est Agni, c'est Soma, c'est le Dharma éternel!» अयमग्निरयं सोम एष धर्मः सनातनः. Pour Agastya, il invite ses visiteurs à s'asseoir et leur demande à tous la santé, puis il honore le respectueux Râma en lui donnant le reste de la libation de beurre clarifié qu'il vient de verser au feu, et en le faisant manger, suivant le rite védique des Vânaprasthas, c'est-à-dire de ceux qui passent le reste de leurs jours dans une forêt, après qu'ils ont vu le fils de leur fils, गृहस्थस्तु यदा पश्येद् अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत [6]. «L'hôte, dit Agastya pour justifier ces honneurs, l'hôte qui dans la maison qu'il visite n'est pas dignement honoré s'en va avec ses bonnes actions et y laisse ses mauvaises.»

1 *Râm.*, III, 17, 17.
2 Athenæus, XIV, p. 189, ed. Meineke. — Néanmoins le mot fromage n'a pas trouvé grâce devant les tragiques français et on ne le voit pas comme le mot *sel*, qui rappelle tout autant la cuisine, figurer dans aucun vers de Racine.
3 Aelianus, *de Nat. Animalium*, VIII, 5.
4 *Râm.*, ib., ib., 23.
5 Ib., 18, 21.
6 *Mânavadh.*, VI, 2.

यो गृहायातम् अतिथिं यथाशक्ति न पूजयेत्। दत्वा स दुष्कृतं तस्य पुण्यमादाय गच्छति [1]. Et, mettant le comble à ses dons, il fait présent à Râma d'un arc qui a appartenu à Vishṇu et qui est l'ouvrage de Viçvakarma. Il y ajoute des traits qui ne sont jamais lancés en vain, don de Brahmâ, des flèches qui se renouvellent incessamment, enfin une grande épée venant de Mahêndra. Puis, après quelques paroles sur la vertu de Sîtâ qui dément si héroïquement le caractère faible et même pervers des femmes en général, créatures qui vont et viennent fébrilement comme l'éclair et le vent [2], Agastya indique à Râma, qui lui demande ce renseignement, un endroit non loin de là où, en ermite, il pourra se bâtir un âçrama [3], pour se conformer à la parole paternelle selon toute sa teneur, यथोक्तम् [4]. Et Râma, après s'être prosterné avec ses compagnons aux pieds du grand muni, part pour la Pancavaṭî, arrosée par la Godâvarî.

En route, il est abordé par le grand vautour, *mahan gṛidhro*, Jatâyu qui, d'une voix affectueuse, se fait connaître à lui comme l'ami du roi Daçaratha [5]. Râma qui le savait, salue l'oiseau avec déférence et lui demande s'il se porte bien, *kuçalânâmayam*. Ensuite, il lui manifeste le désir d'entendre son histoire. Le meilleur des deux-fois-nés, द्विजश्रेष्ठो, satisfait à cette cu-

1 *Râm.*, III, 18, 35. L'hospitalité est en si haute estime chez les Indiens que Manu dit: Celui qui donne un refuge obtient la souveraineté, ऐश्वर्यमभयप्रदः (*Mân.*, IV, 232). Plus encore que l'Evangile, le livre de Manu est prodigue de promesses matérielles, ce qui n'est pas peu dire. (Cf. Matth., XIX, 29, al.)

2 Le brâhmanisme fait dire à Manu que la femme a reçu en partage la concupiscence, la colère, les mauvais penchants, le désir de faire du mal et la perversité, (*Mân.*, IX, 17, cf. II, 213 sq.); et le buddhisme, dans un *Jataka* que M. Feer à traduit, met dans la bouche du buddha une stance qui se termine par ces mots: Les femmes sont dignes de mort; il n'y a point de vérité dans les femmes. — Cela est conforme aux mœurs védiques, suivant lesquelles c'était un malheur d'avoir des filles; सखा ह जाया कृपणं ह दुहिता. (*Aitar. Brâhmana*, VII, 15). Mais comment jouir du bonheur d'avoir une femme, si avoir des filles est une misère? C'est une question dont on ne se préoccupe pas. On ne demande aux dieux que des garçons. (V. *R.-Veda*, X, 85, 25, 41, 42, 45; *Atharva-Veda*, VI, 11). Pour n'avoir pas de filles, on allait jusqu'à les exposer après leur naissance: तस्मातस्त्रियं जातां परास्यन्ति न पुमांसम्. (*Kâth.*, XXVII, 9.) Toutefois il y a des tempéraments. Ainsi le brâhmanisme dit que pour ceux dont la vie est pure, les sexes ne sont plus distincts. (*Bhag. Pur.*, I, 4, 5 cf. Marc. XII, 25; Matth., XXII, 30); hommes et femmes sont comme des anges dans le ciel. Le buddhisme malgré son hostilité contre la femme, qu'il déteste parcequ'elle perpétue la misérable espèce humaine, l'admet à la vie spirituelle et au bonheur qui en découle, sauf qu'il lui ferme l'accès à la dignité de buddha.

3 âçrama ἔρημος, ermite, sont connexes, radicalement.

4 *Râm.*, III, 19, 15.

5 Ib., ib., 20, 1, sq.

riosité et, commençant par le commencement, en prenant son point de départ dans la personne du prajâpati ou démiurge Kardama fait d'une motte de terre comme l'Adam biblique, son récit généalogique arrive à Manu qui engendra les manushas, मनुर्मनुष्यांश्च तथा जनयामास, c'est-à-dire les brâhmanes, les kshatriyas, les vaiçyas et les çûdras [1]. Quant à Jatâju, il descend de Garuda, petit-fils de Çyênî, l'aïeul des faucons, des vautours et des hiboux. Son récit terminé, le noble vautour s'offre ponr accompagner Râma. Je défendrai, dit-il, Sîtâ en l'absence, *çûnye*, de toi et de Lakshmaṇa. Râma accepte l'offre et lui confie Sîtâ, puis entre dans la Pancavaṭî, peuplée de toute sorte d'étres féroces. Après avoir fait choix d'un site agréable, car les Indiens sont en général très sensibles aux beautés de la nature, Lakshmaṇa construit promptement un grand et bel ermitage tout en feuillages. Râma en fut content et s'y plut comme Indra dans le ciel, quoique ou peut-être parceque l'hiver fut très rigoureux. Il y eut de la glace, *nîhâraḥ*, et il neigea, *hima* [2]. La chose me parait curieuse à noter, car avec la Godavéry nous sommes au moins sous la latitude de Bombay, sous le 19 degré. Aussi cet hiver avec glace et neiges est de si grande importance pour le poète qu'il consacre 21 stances à en décrire les effets [3]. Et sans doute que cette rigueur atmosphérique eut sa part d'influence sur le moral de Lakshmaṇa, car il se mit à médire de Kaikêyî, lui si doux et si indulgent d'ordinaire. Mais Râma dont rien n'ébranle l'équanimité et la constance, reprit son frère et lui dit : « Tu ne dois pas, mon très cher, *tâta*, censurer devant moi une mère qui est l'égale de la nôtre », न तेऽम्बा मध्यमा तात गर्हितव्या ममाग्रतः. Et sur cela, après avoir, suivant les rites, fait la libation aux dieux et aux mânes, il adore avec ses compagnons le soleil levant, *sûryam udyantam*. Nous voilà en pleine religion védique [4], ou même dans la religion de tous

1 *Râm.*, III, 20, 30.
2 Ib., 22, 5, sqq.
3 Ib., 4—25.
4 Observée dans les codes domestiques. (*Grihy.*, d'Açvalâyana, III, 7, 2,) où l'adoration se fait par des vers védiques (X, 37, 9—12). Le Rig-Véda ne consacre pas, il est vrai, un grand nombre d'bymnes au soleil, vingt-neuf en tout, néanmoins l'invocation au soleil sous le nom de Sâvitrî, est la prière journalière la plus importante, après la récitation ou plutôt l'éjaculation mystique du monosyllabe. *Aum*. V. *Grihyasutra* d'Açvalâyana, III, 5, 12; *Mân.*, II, 78, 81 : « On doit les reconnaitre comme la principale partie du Véda », विज्ञेयं ब्रह्मणो मुखं· Cf. *R.-Veda*, III, 62, 10, sqq. तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि । धियो यो नः प्रचोदयात् ॥ १० ॥ (éd. M. *M.*, II, 995 sq.)

les temps, parceque la vision de la lumière est le plus grand bonheur de la vie [1].

Cependant le roi des vautours, *gṛidhrarâjah*, vient annoncer à Râma qu'il qualifie de grand arc, de grande fortune, de grande force et de grand bras, qu'il va s'en retourner chez lui, mais il promet de revenir. En attendant, il recommande la plus grande vigilance. A peine est-il parti, qu'une râkshasî nommée Çûrpanakhâ, sœur du râkshasa à dix cous (et qui n'est autre que le redoutable Râvaṇa), arrive et voit Râma, dont l'aspect est semblable à un immortel. Aussitôt elle se sent éprise d'amour pour le héros, mais comme elle se sait épouvantablement laide et méchante à l'avenant, elle se détermine, afin de parvenir à son but, à recourir à une métamorphose et à se faire aimer du héros sous l'apparence d'une beauté parfaite, semblable à celle de Çrî. Ainsi transformée, elle s'approche de Râma qui est sans défiance et lui demande avec un aimable sourire, *sasmitan*, ce qu'il fait dans ce lieu inhospitalier, peuplé de râkshasas, exterminateurs de tous les ṛishis, उत्सादयत्यृषीन् सर्वान्. Le héros la met en peu de mots au courant de sa situation, et lui demande ensuite qui elle est. La diablesse que l'amour égare lui révèle sa vraie nature et le dessein avec lequel elle est venue le trouver. « Aime-moi, भजस्व मां, s'écrie-t-elle enfin dans le paroxisme de sa passion, ou je dévorerai cette Sîtâ sans beauté ni vertu », इमाम् अरूपामसतीं भक्षयिष्यामि [2]. Voilà un moment critique, ou peut même dire qu'il l'est doublement, d'abord pour Râma, puis et surtout pour l'existence du Râmâyaṇa. En effet, si la fureur de Çûrpanakhâ, qui est la cause efficiente de l'intervention de Râvaṇa dans l'action du poème, si cette fureur manquait à se produire, notre épopée serait impossible, à peu près comme le serait l'Iliade sans la colère d'Achille, provoquée par l'enlèvement de Briséïs [3]. Il y a là un parallélisme qu'il serait intéressant de suivre dans ses rapports variés, mais cela nous écarterait trop de notre sujet. J'y reviens en disant que Râma sourit à la râkshasî et lui dit d'une voix caressante, श्लक्ष्णया वाचा, qu'il est empêché

1 Aussi Macrobe a raison de dire: *omnes deos referri ad solem*, (Macr., *Sat.*, 1, 17) et l'Eglise n'hésite pas à donner le nom de soleil à J. C. lui même: *O Oriens et Sol!* chante-t-elle à Noël.

2 *Râm.*, III, 23, 43.

3 Cette colère est d'une telle importance que sur les 51 jours que dure l'Iliade, elle en prend pour elle 22 et domine tous les faits jusqu'au 17e chant.

par les liens du mariage, mais que son frère Lakshmaṇa, beau garçon et aimable n'est pas marié. C'est donc lui, conclut-il, que tu dois prendre pour ton époux. Çûrpanakha donne dans le piége et offre son amour à Lakshmaṇa. Mais celui-ci non moins habile dans l'art de parler, वाक्यकोविदः, que Râma, insinue à la râkshasî qu'il serait peu digne d'elle de devenir comme son épouse la servante d'un serviteur, कथं दासस्य दासी त्वं भार्या भवितुमर्हसि [1]. Qu'elle retourne donc à Râma pour lui demander d'être sa seconde épouse. La râkshasî devenue tout à fait folle, *atimattâm*, revient sottement, *adakshiṇâ*, à l'époux de Sîtâ pour lui renouveler sa proposition. Mais la patience du fils de Daçaratha est à bout; il ordonne à son frère d'agir et celui-ci, tirant son épée, défigure si affreusement le visage de la râkshasî qu'elle s'enfuit en jetant de grands cris.

Quand son frère, le terrible râkshasa Khara la vit ainsi mutilée, il jura de la venger et, commandant à quatorze démons nocturnes, *niçâcarân*, d'aller dans la forêt Daṇḍaka, il leur dit de ne pas revenir qu'ils n'aient tué les deux malfaiteurs avec Sîtâ, car ma sœur, ajoute-t-il, veut boire leur sang: ममेयं भगिनी तेषां पातुमिच्छति शोणितं [2]. Les démons, pour accomplir leur mission, partent comme des nuages chassés par le vent de la mousson. Mais arrivés devant Râma, celui-ci leur intime avec calme l'ordre de rebrousser chemin. Les démons refusent avec fureur et fondent sur lui tous les quatorze à la fois. Alors Râma avec ses armes brisa celles des râkshasas; puis, transperça le cœur des assaillants et les étendit à terre comme des arbres abattus par la hache proverbiale de Gladstone. Et les flèches, après avoir fait leur œuvre, revinrent d'elles-mêmes au carquois: स्वतूणं पुनरागमन् [3]. Il n'y eut que la râkshasî qui pût porter à Khara la nouvelle du désastre. Quand il la sut, le frère du grand Râvaṇa rassembla dans sa colère une armée de 14,000 de ses démons les plus vigoureux et les plus acharnés contre les munis, et se mettant lui-même à leur tête dans son grand char, dont la forme était celle du sommet du Méru, ब्रह्मरथं मेरुशिखराकारं, il com-

1 *Râm*, III, 24, 9
2 Ib., 24, 22.
3 Ib., 26, 25.

manda: «*Niryâta*! en avant!» et impatient de tuer Râma, il cria à son robuste cocher: «Vole!» [1]

Cependant les présages deviennent sinistres, toute la nature est soudain troublée et bouleversée, le soleil se voile, les chacals glapissent, les oiseaux restent immobiles et la peur commence à galoper Khara. Comme un vulgaire Romain, il n'ose dire ni «*ad me non pertinet*» ni «*accipio omen*» [2]. Enfin surmontant sa terreur, il fait le brave et dit à ses râkshasas avec un rire forcé, *prahasan*: «Je me moque de tous ces grands et horribles prodiges qui éclatent autour de moi; j'ai confiance dans la bravoure dont la source est dans ma force». Et dans son orgueil il va jusqu'à braver les dieux. «J'enverrai, s'écrie-t-il, dans la demeure de Yama, *Yama-sâdanam*, le vaillant Râma et son Lakshmaṇa... je tuerai le roi des dieux lui-même, malgré la foudre que tient sa main,» देवराजमपि वज्रपाणिमहं हन्यां [3]. Ces vanteries et d'autres redonnent du courage à l'armée des démons, et elle se précipite en avant.

Arrivée en vue de l'âçrama de Râma, elle trouve le héros préparé à la recevoir. Il avait vu les présages qui annonçaient la défaite de ses ennemis, néanmoins en homme prudent, il avait envoyé sa bien-aimée Sîtâ, avec Lakshmaṇa pour protecteur, dans une cachette de la montagne, *guhâmaçraya çailasya*. Par conséquent, c'est tout seul qu'il va à l'ennemi. Alors les dieux, les ṛishis, les gandharvas, les siddhas et autres immortels, tous agités et tremblants, se dirent les uns aux autres: «Comment un combat est-il possible entre 14000 râkshasas d'un côté, et le seul Râma de l'autre?» Et déjà les démons, les *suras*, se lancent sur le héros lui criant: *tishṭha Râma hato'si!* «arrête, Râma, tu es mort!» Pourquoi donc soudain, frappés de stupeur, demeurent-ils immobiles comme une montagne, स्थिताः पर्वतसंकाशाः? Ce qui les cloue ainsi au sol, c'est l'aspect du héros calme, son arc à la main et souriant d'un sourire terrible. Khara seul ne s'arrête pas et ne cesse de crier à son cocher. «*Yâhi! yâhi!* avance! avance [4]!» Tous alors suivent leur chef et font pleuvoir sur Râma une grêle de flèches. Le héros en est criblé; mais il bande son arc et coup sur coup, il décoche aux dé-

1 तूर्णतरं व्रजेत् va donc plus vite! (Ib. 42).

2 V. Pline, *H. N.*, XXVIII, 3, 4. — On sait l'incroyable superstition que les Romains professaient au sujet des signes (*prodigiæ*, *portenta*) et des *omina* (prédictions). Ils n'ont pas changé à cet égard depuis Tite Live et Cicéron.

3 *Râm.*, III, 29, 23.

4 Ib., 31, 2.

mons ses dards acérés comme les foudres d'Indra et qui, signe caractéristique, leur ôtent la vie à la façon des malédictions d'ascètes: आदद्रु रक्षसां प्राणान् शापा इव तपस्विनां [1].

Suit alors une longue description des effets et des ravages de ces flèches magiques. La dernière que le héros leur envoya fut d'une puissance exceptionnelle. Elle se nommait la Gândharvide, et l'effet qu'elle produisit sur les râkshasas survivants fut celui de la folie. Elle les rendit fous, *mohitâh*, au point qu'ils tournèrent leurs armes contre eux-mêmes et se massacrèrent les uns les autres, *anyonyam*, en croyant tuer Râma. Cette extermination n'épargna qu'un très petit nombre, et comme le chef en était, il fut assez insensé pour recommencer le combat. Mais alors la colère de Râma devint terrible; il parut semblable au noir Yama, *kâlântaka Yama upamaḥ*. Saisissant une flèche divine pour la mort de tous les râkshasas, दिव्यं समाददे सोऽस्त्रं वधार्थं सर्वरक्षसां, il abattit, malgré le trait doublement magique, *mâyâmayam*, qu'opposa au sien le féroce Khara, presque tout-ce qui restait encore debout de l'armée, nommément le chef et son général, le diable Triçirâs. *Causa diis placuit victrix.* Par conséquent tous les immortels accoururent pour rendre hommage au descendant de Kâkutstha en l'acclamant par des *sâdhu! sâdhu!* bien! bien! retentissants [2].

Mais il restait Khara et son chef d'état-major. C'était assez pour que la lutte recommençât. L'arrière-ban des râkshasas accourut et l'action qui reprit fut plus sanglante encore que celle qui venait de finir. Triçiras parvint même à planter trois dards dans le front de Râma: त्रिशिरसा बाणैर्ललाटे [3]. Le héros blessé ne put s'empêcher d'admirer cet exploit, et s'écria: «*Aho vikrama!* Oh! le beau trait! Je suis content de toi, mon vaillant! *prîto' smi te, mahâbâho!* A mon tour, maintenant». Et ce disant, il fait un massacre épouvantable et absolument inoui; tous les démons y passent, et finalement il fend le cœur de Triçiras en y plantant dix flèches, puis coupe en riant de colère les trois têtes du monstre. Khara fut pris de peur, mais prenant son courage à deux mains, il fondit sur Râma comme Vṛitra sur In-

1 *Râm.*, III, 31, 17.
2 Ib., 32, 21.
3 Ib., 33, 13.

dra [1]. Rien n'y fit, ses armes se brisèrent contre celles du héros. L'atmosphère était enflammée par les étincelles qui se dégageaient du choc de tous ces traits. Le combat fut long et bien plus homérique que tous ceux de l'Iliade, et si Râma s'en tira, ce ne fut que grâce à l'arc de Vishṇu, dont le grand hercule Agastya lui avait fait présent. Les génies célestes et les munis ne manquèrent pas de célébrer avec des chants cette nouvelle victoire, et les dieux avec les maharshis se joignirent à cette démonstration [2].

Néanmoins Khara était encore debout, sa massue à la main. Il a tout perdu fors le courage. Aux discours insultants de Râma, il répond d'abord par des vanteries, disant qu'il pourrait exterminer les trois mondes, qu'il fera sans tarder tomber la tête de son adversaire et qu'il emploira le sang du vaincu en guise d'eau, करिष्यामि उदकं, pour la libation aux mânes de ses râkshasas tués [3]. Le héros, souriant avec ironie, lui réplique vertement en l'appelant un vil râkshasa, un assassin de brâhmanes, *brahmaghna*, un être abject, *nica*, et que, quelque protégée, *trâṇan*, que soit sa tête, il la fera tomber à l'instant, *adya*. Alors commencent des passes d'armes entremêlées d'autant de discours, dont la prolixité en injures et en provocations laisse loin derrière elle la loquacité et la verbosité des héros d'Homère. Enfin Râma y met fin en renversant son ennemi par un trait flamboyant pareil au tonnerre de Çakra. Et au même moment on entendit au milieu d'acclamations célestes, une voix qui cria: «*Hata eva durâtmâ!* la scélérat est mort [4]!» Alors tous les grands rishis, ṛishis des rois, ṛishis des dieux, ṛishis des brâhmanes descendirent ensemble sur la terre pour saluer Râma avec un triple *dishṭyâ*! [5]. «Tu as grandi, lui disent-ils ensuite, dans le devoir du kshatra par la connaissance du dharma धर्मज्ञ वर्धसे क्षत्रधर्मेण. Brahmâ a vu ce beau combat, et ici présent, entouré de tous les dieux, il t'en témoigne sa satisfaction [6].» Sur cela Râma fit un acte d'adoration, *namaç cakre*, et rentra dans sa cabane où Sîtâ, ramenée par Lakshmaṇa, salue le héros, un vrai fils d'Arya, *ârya-putra*, avec le cri

1 *Râm.*, III, 34, 2.
2 Ib., 34, 35 sq.
3 Ib., 35, 31.
4 Ib., 35, 96.
5 Cri de triomphe et de louange qui équivaut au *Hourra* des Mongols.
6 *Râm.*, 35, 106.

dont l'avaient accueilli les dieux et les ṛishis, l'embrassant en même temps, au comble de la joie.

Voilà donc désormais les munis en paix dans l'exercice de leur devoir au milieu de la forêt Daṇḍaka. Mais déjà un autre ennemi se lève contre Râma, et la guerre de Ceylan qui est le sujet homérique de notre épopée, va se préparer. En effet, quand la sœur de Khara, la râkshasî Çûrpanakhâ, vit le désastre de l'armée de son frère et ce frère lui-même tomber mort, elle se rendit en toute hâte et en proie à une grande frayeur, près de Râvaṇa à Lañkâ, qu'il gouvernait [1]. Râvaṇa était le seigneur suprême des râkshasas, *râkshaseçvara*. D'une force telle qu'il était en état de fendre la cime des montagnes, भेत्तारं पर्वताग्राणां, ce maître démon foulait aux pieds toutes les lois, उच्छेत्तारं धर्माणां. Avec ses deux bras, il pouvait empêcher le lever du soleil et de la lune, सूर्याचन्द्रमुत्तिष्ठन्तौ निवारयति बाहुभ्यां [2]. Il avait acquis ce pouvoir et d'autres non moins surprenants par une vie ascétique d'une austérité hors ligne, les pieds en l'air, *ûrdhvapâdena*, pendant dix mille années, *daçavarshasahasrâṇi*, dans la forêt de Gokarṇa. Svayambhû lui-même, l'Etre existant par soi, n'était pas à l'abri de ses entreprises audacieuses et maintes fois il avait profané le Soma: यः सोमं धर्षयामास नैकशः, sacrilége au premier chef. On le craignait tant que le soleil ne passait qu'en tremblant de tous ses rayons, भीतभीतो, au dessus de la ville où il résidait [3]. Et nul moyen de se débarrasser de ce fléau; lui, il pouvait faire du mal à toutes les créatures, mais personne, fût-il dieu, ne pouvait lui en faire, encore moins le tuer. Je me trompe, un homme pouvait le tuer, mais seulement dans un duel. Qui aurait osé ce combat!

Cependant ce fléau du monde, *loka-râvaṇam*, comme l'appelle le poète en jouant sur le nom de Râvaṇa, est soudain mis en demeure par l'enragée, *sañkruddhâ*, Çûrpanakhâ de prendre en main la vengeance de Khara et des siens. Pour l'aiguillonner, elle lui adresse le discours le plus outrageux,

1 *Râm.*, III, 36, 1.
2 Ib., ib., 17.
3 Ib., ib., 22. Cette hyperbole est fondée sur un phénomène atmosphérique que le célèbre naturaliste Hæckel a observé à Ceylan même et dont il parle à la page 90 de ses *Lettres de l'Inde*. Les objets vacillent dans la lumière tremblante, etc.

l'avertissant même que, à cause de son incurie, de son avarice, etc., il perdra bientôt son royaume et ressemblera, réduit à l'indigence, à l'herbe des champs: क्षिप्रं राज्यच्युतो दीनस्तृणतुल्यो भविष्यसि. Car un roi quand il a perdu sa couronne ne peut plus rien faire et n'est plus bon à rien. En cela elle se trompait; un roi qui n'a plus de couronne peut encore cultiver son jardin, c'est-à-dire faire simplement son devoir de tous les jours.

Rudement secoué par ce discours, Râvaṇa sort de son apathie en demandant avec colère à celle qui l'apostrophe sans ménagement: «Qu'est-ce que Râma? d'où vient-il? quelle est sa force et sa valeur? pourquoi vient-il dans cette sauvage forêt Daṇḍaka?» [1] Puis, d'autres questions. La râkshasî l'instruit de tout ce qu'elle sait de Râma, de Sîtâ et de Lakshmaṇa, finissant par l'exhorter à venger par la mort de ces personnes la boucherie que l'incomparable archer, comme elle appelle Râma, *dhanushmatâ*, a faite de son frère et de ses sujets. A ces paroles, les poils du démon se hérissent de plaisir, *lomaharshanam*, et il réfléchit à ce qu'il doit faire. Puis, ayant arrêté sa résolution et fait son plan, s'étant dit: *iti kartavyam*, voilà ce qu'il faut faire, il se rend sur son char dans un bois solitaire où un rakshasa, nommé Marîca, vivait en ascète, vêtu d'une peau de gazelle noire et dans l'abstinence de tout. Habile en paroles, *vâkyakovidaḥ*, il l'instruit de ce que par le fait de Râma il est arrivé à Khara et à son armée, lui demande son assistance contre cet infâme kshatriya [2], et lui dit ce qu'il attend de lui. Marîca se rendra, transformé en une jolie gazelle dans l'ermitage de Râma, où Sîtâ, quand elle verra un si bel animal, voudra l'avoir. Alors Râma et Lakshmaṇa ne manqueront pas de se mettre à sa poursuite et Sîtâ, restant seule dans la solitude, je l'enlève. «Ma vengeance sera complète.»

Ainsi parla Râvaṇa. Mais Marîca qui connaissait Râma, et le savait semblable au grand Indra et à Varuṇa, lui exprima la crainte que le héros dans sa colère ne fît vider le monde à tous les râkshasas: अपि रामो न संक्रुद्धः कुर्याल्लोकमराक्षसं, et, mettant Râvaṇa au fait de l'histoire du fils de Daçaratha et des qualités de ce lion, il l'adjura de renoncer à son dessein. Pour mieux le convaincre, il lui raconte ce qui lui est arrivé avec Râma alors

1 *Râm.*, III, 38, 2.
2 Ib., 40, 16. — Marîca se prononce Marîtcha.

que le héros avait à peine 15 ans, *ûnashodaça varsho* [1]. Mais bien qu'encore enfant, il l'avait secoué comme un faible oiseau, पक्षिवद्भ्रामयित्वा, lui Marîca qui persécutait les anachorètes et nommément Viçvâmitra. C'est à grand peine qu'il avait pu avoir la vie sauve. « Je te préviens donc, ajoute-t-il, que si tu t'attaques à Râma, il t'arrivera malheur. Ainsi ne livre pas au hasard ta race et toi-même; le séjour de Yama, voilà la fin qui t'attendrait » [2]. Râvaṇa n'étant pas convaincu, le solitaire continue de lui parler. Il lui révèle qu'ensuite de sa première défaite, il a encore osé attaquer Râma devenu ascète [3]. Mal lui en avait pris. Le magnanime descendant de Raghu lui avait décoché une flèche à laquelle il n'avait échappé que par une fuite rapide comme le vent. Mais dès ce moment, il avait conçu du mépris pour lui-même, निर्वेदो मेऽभवत् तदा [4], et renonçant à tout, à son pays, à ses richesses, à sa famille, il s'était enfoncé dans les bois pour vivre en ascète. « Néanmoins, ajoute-t-il, la peur de Râma me poursuit, je crois le voir partout et ne puis entendre sans terreur n'importe quel mot qui commence par Ra, रकारादीनि वाक्यानि रामाद्भीतस्य त्रासं. Ne parle donc plus de Râma, si tu veux m'en croire [5]. »

Mais les conseils de Marîca ne purent rien sur l'être à dix visages, *daça-ânanaḥ*. Etant sous l'influence de la mort, *kâla-coditaḥ*, Râvaṇa les repousse durement, *ahita* [6], et reproche à son parent de n'approuver pas ce qu'il à décidé, lui le roi. Il lui demande seulement son assistance; s'il ne s'y prête pas de gré, il le fera de force [7], et dans ce cas, sa mort est sûre [8].

A ce langage inconvenant, Marîca répond par des paroles sévères, montrant au souverain des râkshasas les vrais devoirs d'un roi et lui peignant en traits vifs la folie de son entreprise. La conquête des trois mondes ne serait pas plus difficile que l'enlèvement de Sîtâ, semblable à une fille des Suras, सुरसुतोपमां. « Tue-moi! s'écrie-t-il, ce sera un mal pour moi seul,

1 *Râm.*, III., 42, 23.
2 Ib., ib., 59.
3 Ib., 43, 13.
4 Ib., 28.
5 Ib., 35 sq.
6 Ib., 44, 1 sqq.
7 Ib., 21.
8 Ib., 31.

mais un bien pour toi, si ma mort peut rompre ton dessein: बध्यतो हि ममैकस्य दुःखं तव प्रयोजनं। यदि केवलमेतद्धि कार्यस्य निधनं भवेत्॥ [1]. Mais se convainquant enfin que toutes ses remontrances sont vaines, il finit par dire avec désespoir: «Que dois-je faire? *kin karishyâmi?* Insensé que je suis, je ferai ce qui t'est agréable.»

Content d'être parvenu à son but, Râvaṇa tâche de rassurer Marîca par des rodomontades sur sa force. «Nulle part, dit-il, on ne voit rien qui soit égal à moi: नमे प्रविलं क्वचित् दृश्यते. Que puis-je donc appréhender des hommes? et Râma n'est qu'un homme.» Le malheureux ignorait que Râma était Bhagavat dans sa 19me incarnation, एकोनविंशे, et qu'il devait soulager le monde du mal qui l'écrasait [2]. Se croyant sûr du succès, il ajoute: «Dès que je tiendrai Sîtâ, je m'en irai rapidement à Lañka, qu'entoure une mer large de cent yojanas. Quant à toi, habile dans l'art des prestiges, *mâyâvî*, sois prompt à disparaître aussitôt que tu auras éveillé le désir de Sîtâ.» Allons, lui réplique Marîca, la mort dans l'âme et certain de sa perte, allons! गच्छामि, et, montant dans le char de Râvaṇa, ils arrivent promptement près de l'ermitage de Râma. Alors Marîca se dépouille de sa forme de râkshasa, et devient la plus jolie gazelle qu'il soit possible de voir. Et sentant le besoin de se donner du courage, il se dit que, placé entre Râvaṇa et Râma, le meilleur parti à prendre, préférable à la vie même, est l'obéissance, श्रेया मे भर्तृवचनं न जीवितमिहात्मनः [3]. Puis, résolument il s'avançe vers l'ermitage. Mais avant qu'il ne vît Sîtâ, Sîtâ l'avait déjà vu: स ददर्श सीतां सीता च तं पूर्वतरं ददर्श. Voilà qui peint d'un trait la nature fine et déliée de la femme.

D'abord la noble dame resta immobile d'admiration; puis, elle dit à son époux. «Vois cette gazelle d'or: पश्य हेममयं मृगं. La pensée de posséder un si bel animal me transporte de joie.» Aussitôt Râma se montre disposé à contenter son épouse chérie et, laissant Lakshmaṇa auprès d'elle pour lui

1 *Râm.*, ib., 45, 18.
2 *Bhâgavata-Purâṇa*, I, 3, 23.
3 *Râm.*, III., 48, 16.

servir de garde, il se met en devoir de s'en aller à la chasse de la gazelle. Cependant l'intelligent Lakshmaṇa soupçonne un piége; il se rappelle que souvent un râkshasa du nom de Marîca s'est revêtu, au dire des ṛishis, de la forme prestigieuse de gazelle. «Il n'y a point, dit-il, de gazelle d'or, c'est une gazelle créée par la magie; c'est pour sûr un râkshasa sous une forme de gazelle [1].» Malheureusement, la candide et trop curieuse Sîtâ, loin d'être effrayée par ces paroles, est ravie d'avoir une gazelle enchantée et Râma même, fasciné, *mohito*, tient un long discours à son frère pour lui déclarer que, gazelle naturelle ou gazelle magique, cette reine des gazelles, *mṛigarâjam*, doit être à lui, et il part à la chasse de la bête. Voilà une variante de l'histoire éternellement vraie d'Adam et Eve.

Quand Marîca vit Râma engagé à sa poursuite, il fut saisi d'une profonde terreur. Il prit la fuite pour tout de bon et entraina le chasseur dans une course vertigineuse, disparaissant tout à coup dans l'épaisseur du bois, puis reparaissant et faisant ce jeu jusqu'à ce que se mêlant dans un troupeau de gazelles naturelles, il put espérer l'avoir dépisté. Vain espoir. L'étonnement des gazelles à la vue d'une compagne si différente d'elles, suffit pour trahir le magicien, de sorte que Râma put tout à son aise le viser et lui percer le cœur avec sa flèche. La gazelle tomba donc, mais alors, le prestige étant brisé, अभूच्छरादतः [2], on vit à la place de l'animal le râkshasa mourant, il est vrai, mais cherchant encore à servir Râvaṇa en prenant la voix de Râma pour appeler Lakshmaṇa. Mais le gardien de Sîtâ ne se laissa pas prendre à cette fourberie; il tint ferme à son poste, et ne bougea, obéissant à l'ordre qu'il avait reçu de son frère [3]. Et il lui fallut du courage pour faire son devoir, car Sîtâ, affolée à la pensée que Râma était en péril, l'adjurait, noyée de larmes et de chagrin, *vashpa-çoka-pariplutâm*, de courir au secours de son époux. Si elle s'en était tenue là! Malheureusement, mise hors d'elle même par le refus persistant du noble Lakshmaṇa, aveuglée qu'elle était d'ailleurs par son amour pour Râma, elle se mit à invectiver son fidèle gardien avec des paroles tellement outrageuses que, poussé absolument à bout, il finit par dire: «*gaccâmi yatra*, j'y vais. Que toutes les divinités de ce bois te protégent. Puissé-je à mon retour avec

1 *Râm.*, III, 49, 21.
2 Ib., 50, 20.
3 Ib., 51, 8.

Râma te revoir ici! » Puis, lui faisant l'anjali, il s'inclina devant elle et partit.

Mais à peine cet homme vertueux, a-t-il tourné le dos, que Daçagrîva, c'est-à-dire Râvaṇa, se présente devant Sîtâ sous la forme d'un mendiant religieux, *parivraj* ou *bhikshu* [1]. A l'aspect de cet esprit redoutable, *ugra-tejaḥ*, la nature environnante resta immobile d'effroi; le vent même retint son haleine et la Godâvarî arrêta ses ondes. Le monstre nocturne, दुष्टचेता निशाचरः, s'avance en récitant des versets du Véda [2] et aborde Sîtâ avec des louanges sur sa beauté et ses charmes. Ce fut un long discours, une sorte d'incantation, qui finit par le conseil de quitter un séjour hanté par des râkshasas, des lions, des tigres, des ours et autres êtres féroces et malfaisants. Sîtâ eut instinctivement peur de celui qui lui parlait ainsi sous l'aspect d'un bhikshu, रावणं भिक्षुरूपिणं, avec toutes les apparences d'un deux-fois-né. Mais quelle que fût son agitation intérieure, elle rendit au mendiant tous les honneurs prescrits pour l'accueil d'un hôte, c'est-à-dire qu'elle servit au scélérat, *pâpan*, à boire et à manger.

Râvaṇa voyait déjà ses désirs accomplis, mais il perdit du temps à écouter la réponse de Sîtâ qui fut longue aussi, car elle lui raconta toute son histoire [3]. Alors, comme il faillait lui donner la réplique, il oublia, troublé par la passion, toute prudence et se fit connaître en disant. « Je suis Râvaṇa, le fléau de l'univers: अहं स रावणो नाम सर्वलोकप्रतापनः, roi des magnanimes râkshasas [4]. » Puis, lui avouant son amour, il lui offre la première place parmi ses épouses, retraçant avec les plus vives couleurs la situation privilégiée qu'il lui réserve dans la céleste, *divyâ*, Laṅka, création de Viçvakarma, l'ouvrier par excellence. Son esprit, ajoute-t-il, est d'ailleurs très cultivé, il possède à fond la science des 25 principes de l'Être: पञ्चपञ्चकतत्त्वज्ञो [5], c'est-à-dire la philosophie Sânkhya. Il aurait pu ajouter: la science aussi du *trimuni vyâkaraṇam*, la discipline grammaticale de Pâṇini, de Kâtyayana et de Patanjali. Il pensait sans doute que c'était ennuyer

1 *Râm.* III, 52, 8.
2 Ib., 20.
3 Ib., 53, 2—26.
4 Ib., 29.
5 Cf. infra, au chapitre du Sânkhya.

une femme que de lui parler grammaire philosophique, celle de cuisine suffisant en général au beau sexe. Quoi qu'il en soit, il finit par dire: Sois à moi, *bhajasva mâm.*

A ce langage, Sîtâ s'indigne, proteste et répète trois fois qu'elle sera fidèle à Râma, fidèle comme une lionne l'est à son lion: *sinhan sinhîva*, que la passion de l'intrus est celle d'un insensé et son entreprise grosse de périls. Et s'échauffant, vivement émue, elle revêt son discours de formes lyriques et en six strophes, elle peint au démon la différence incommensurable qu'il y a entre lui et le noble Râma, la différence du ruisseau à l'Océan, du chat à l'éléphant, d'un hibou à Garuda, de la caille au paon, de la grue à l'aigle [1]. Elle finit en l'assurant qu'il ravirait plutôt Çatchî au dieu qui porte la foudre, sa flamme au feu d'un foyer ardent, Uma elle-même au maitre de l'univers qu'il n'enlevera Sîtâ à son noble époux.

Râvaṇa connut alors qu'il fallait agir par la terreur, et il se mit à narrer à la noble femme tous les exploits qu'il a exécutés; qu'il a vaincu en pleine bataille Indra et Varuṇa entourés de tous les Suras, qu'il a mis en fuite Yama lui-même, bien que ce dieu combattît avec l'arme de la mort [2]. Si donc elle continue à le repousser, tant pis pour elle, le malheur l'accablera. Mais Sîta reste ferme et répond intrépidement, avec des yeux enflammés, *sanraktalocana*, au souverain des râkshasas que sa mort est sûre s'il enlève l'épouse de Râma.

A ce refus catégorique, Daçagrîva répondit en passant une main contre l'autre हस्तो हस्तं विनिष्पिष्य [3], et à l'instant il reprit sa taille de géant avec ses crocs de lion, ses épaules de taureau, son corps tacheté [4], sa chevelure de feu, et dit à Sîtâ presque évanouie d'épouvante: « Si tu ne veux pas de moi pour époux, j'emploirai la force.» Puis, s'étant répandu encore en beaucoup de paroles, car les personnages de Vâlmîki comme ceux d'Homère et de Shakespeare sont d'intarissables discoureurs, il prit de sa main gauche la tremblante Sîtâ par les cheveux et lui saisit de sa main droite les deux cuisses. La malheureuse eut beau crier: «Ah! ah! mon époux à moi! Lakshmaṇa, au secours!» personne ne vint et les divinités même du bois, affolées

1 Litt. vautour, *gridhra.*
2 *Râm.*, III, 54, 10.
3 Ib., 55, 1.
4 Signe de race inférieure que Graul, Bastian, Virchow et d'autres signalent chez les Veddas, les naturels de Ceylan, et aussi chez les Todavas, Khols, Bhils et autres aborigènes de l'Inde.

de peur, s'enfuirent en tremblant. Mais le géant ayant enveloppé de ses bras l'épouse chérie de Râma, la plaça dans son char et s'élança dans les airs d'un vol rapide comme Garuda.

Le râkshasa déroba Sîtâ comme un çûdra vole l'audition du Véda: रक्षो जयाद् वैदेहीं शूद्रो वेदश्रुतीमिव [1]. Crime inexpiable, car celui qui sans en avoir reçu la permission, acquiert la connaissance du Véda, est coupable du vol des textes sacrés, स ब्रह्मस्तेयसंयुक्तो, et descend dans l'enfer [2].

Cependant Jatâyu, le roi des oiseaux, *pakshirâja*, ayant entendu des lamentations et le bruit d'un char dans les espaces, leva la tête et vit l'enlèvement du râkshasa, reconnut la femme et, révolté de ce rapt, s'élança sur les traces du brigand [3]. Quand il eut coupé le chemin au char, il se plaça devant le ravisseur, se fit connaître et, lui adressant un long discours sur l'immoralité de son action, il l'engagea à rendre Sîtâ à son vertueux époux: «Sinon il t'en arrivera mal aujourd'hui.» Pour toute réponse, Râvaṇa se précipita furieux sur l'honnête oiseau, et un combat terrible s'engagea entre eux. Jatâyu, quoique vieux déjà, fit si bien de son bec, de ses serres et de ses ailes que Râvaṇa se vit tôt avec son arc rompu, son char brisé, son attelage tué et son cocher sans vie, de sorte qu'il lui fallut prendre Sîtâ dans ses bras et sauter à terre. A la vue de cette défaite, tous les êtres, les dieux et les ascètes acclamèrent le roi des vautours en criant: «*sadhu! sadhu!* bien! bien!» [4] Malheureusement, l'affaire n'était pas finie.

En effet, Jatâyu, excédé de fatigue par une lutte dans laquelle il avait dépensé toutes les forces de sa vieillesse, Jatâyu ne put éviter que son adversaire qui s'était aperçu de son épuisement, ne le frustrât de sa victoire en s'envolant avec sa pauvre Sîtâ. Il suivit à la vérité le fuyard et s'attacha de si près à ses talons, qu'il put lui faire entendre un beau discours sur l'infamie de ce rapt et sur le châtiment que le forfait lui vaudrait; mais Râvaṇa s'en moqua et lui répondit avec ironie: «Ne te fatigue pas davantage [5], mon ami.»

Alors Jatâyu, sans prendre conseil de ses forces et après avoir voué le ravisseur au feu de l'enfer, *narake ghore dahyamânaḥ*, s'abattit sur le dos

1 *Râm.*, III, 55, 34.
2 *Mânav.*, II, 116
3 *Râm.*, 56, 6.
4 Ib., ib., 52.
5 Ib., 57, 16.

du criminel et le lui laboura avec son bec et ses ongles. Mais Râvaṇa saisit son dard, *sâyakam*, et perçant le flanc du vaillant oiseau, il lui coupa encore les pieds et les ailes, de sorte que Jatâyu tomba du haut de l'air et tarda peu à rendre le dernier soupir. Grandes furent les lamentations de Sîtâ et désespérés ses cris de « Râma ! Lakshmaṇa ! sauve moi ! sauve moi ! » मुञ्च मुञ्च. Rien ne répondit à ce suprême appel, et le démon, pressé d'en finir, saisit par les cheveux sa triste victime et continua sa route aërienne. A ce moment, la nature se couvrit d'une profonde obscurité [1] et on entendit dans les ténèbres la voix du Père des êtres, *pitâmahaḥ*, dire avec solennité : «Tout est consommé, कृतं कर्विम्.» Et toutes les créatures de se lamenter sur le crime et de s'écrier dans leur douleur : «Il n'y a plus de loi : नास्ति धर्मः, plus de vérité, सत्यं, plus d'honnêteté, नार्जवं, plus de bonté ! नानृशंसता.»

Sîtâ cependant, emportée rapidement, gémissait et ne cessait de faire des reproches à Râvaṇa et de le menacer de la vengeance de son magnanime époux. «Dans quel lieu irais-tu pour lui échapper ? Partout il te trouvera et te terrassera comme il a terrassé les 14000 rakshasas [2]. «Mais Râvaṇa n'eut cure des plaintes, des pleurs et des menaces de sa victime. Il continua en droite ligne, à travers monts et vaux, sa route vers la ville de Laṅkâ, où, ayant franchi la mer, il entra et déposa sa proie. Puis, il la remit à la garde de ses piçâcîs, leur ordonnant de n'admettre absolument personne en la présence de Sîtâ, mais de la traiter d'ailleurs avec tous les égards dûs à son rang. Et tranquille et plein de confiance dans ses ressources, il crut que l'affaire était finie [3]. Si pourtant il avait été bien au courant d'une autre philosophie que celle de l'égoiste Sânkhya, il aurait su que sa qualité de démon le dotait d'hypocrisie, d'orgueil, de colère, de présomption et de sottise, et qu'ainsi, né avec le mauvais destin, संपदमासुरीं [5], il n'avait rien de bon à espérer mais tout à craindre.

Mais nous voilà *in medias res* et notre poème arrivé à son période.

1 जगत् सर्वमसर्वामन्धेन तमसावृतं (*Rám.*, III, 58, 16, cf. 41.)
2 Ib., ib., 59, 24.
3 Ib., 61, 1.
4 *Bhag. Gîtâ*, XVI, 4 ; cf. XIV, 17.

En effet, à quelques jours de là et après qu'il eut magnifiquement installé la triste Sîtâ dans son palais de Laṅkâ, le ravisseur forma le plan de faire assassiner Râma; sans cela, se disait-il, je ne serais pas longtemps en repos. Il envoya donc des émissaires au lieu où séjournait le héros, pour qu'ils épiassent l'occasion de lui donner la mort. Dans tous les cas, ils devaient le tenir au courant des entreprises de l'époux outragé.

Cependant Sîtâ restait abîmée dans sa douleur au milieu des râkshasîs, ses gardiennes, राक्षसीनां मध्ये सीतां शोकपरायणां, et les magnificences du palais, quoi que fît Râvaṇa pour l'y rendre sensible, ne firent aucune impression sur elle. Il eut beau lui répéter: «*Pasya*, *pasya*, regarde, regarde! vois mes trésors, mes esclaves, ma puissance, tout cela est à toi, tu en es la souveraine dispensatrice, *teshân tvam îçvarî*, sois la souveraine aussi de ma personne, *mama ca eva bhava îçvarî*», rien n'y fit; la noble femme restait sourde à cette voix corruptrice et ne retrouvait la parole que pour menacer son ravisseur de l'éclatante vengeance de Râma et lui dire en terminant: «Jamais je ne consentirai librement à me déshonorer dans le monde: न शक्नोम्युपक्रोशं पृथिव्यां धातुमात्मनः [1].» Ce langage mettait le démon en fureur, et valut à sa courageuse victime d'être enfermée captive dans un bocage d'açokas [2], sous l'étroite surveillance d'une troupe de râkshasîs difformes.

Là dessus le poète nous introduit dans le ciel pour nous faire assister à une conversation de Brahmâ avec Indra, dont la conclusion est, que le roi des dieux ira trouver Sîtâ afin de la réconforter par un pot de beurre clarifié de première qualité, *havir uttamam* [3], et par l'annonce, que Râma ne tardera pas à venir avec une armée d'ours et de singes pour défaire en bataille rangée les suppôts de Râvaṇa, tuer ce démon lui-même, prendre Laṅkâ et emmener son épouse délivrée sur le char Pushpaka. Le message d'Indra réjouit le cœur de Sîtâ; toutefois avant de s'abandonner à la confiance, aussi avisée que Pénélope, elle demande à son céleste visiteur la preuve de son identité. A peine eut-il entendu ces mots, que le fils de Vasu se dressa droit

1 *Râm.*, III, 62. 26 sq.

2 Genre d'arbre ou d'arbrisseau de la famille des papilionacées-caesalpiniées, à fleurs jaunes disposées en grappes terminales, exhalant une odeur délicieuse. Le naturaliste Haeckel en parle avec admiration dans ses *Lettres de Ceylon*, p. 110, 115. Le charme de cet arbre est exprimé déjà par son nom açoka voulant dire «Sans douleur.» V. à son sujet les vers également charmants de Rückert.

3 *Râm.*, III, 63, 7.

devant la captive, sans toucher la terre de ses pieds, la regardant avec des yeux immobiles, पृथिवीं नास्पृशत् पद्भ्याम् अनिमेषणी बभौ [1]. A ces signes, Sîtâ reconnut le dieu et se remit à prendre de la nourriture.

Cependant Râma étant revenu de sa chasse de Marica caché sous l'apparence d'une gazelle fut averti par les glapissements d'un chacal (*gomâyu*) qu'un malheur était arrivé chez lui, et l'inquiétude qui le saisit fut bientôt justifiée par Lakshmaṇa venant à sa rencontre avec un visage abattu, *vigataprabham* [2]. Il l'accable de questions sur Sîtâ et lui reproche d'avoir trahi sa confiance. Mais Lakshmaṇa se justifie; il n'a laissé Sîtâ seule que contraint par les invectives de la malheureuse, l'appelant scélérat, hypocrite, n'ayant de l'amitié que le masque, etc. [3]. Alors Râma pousse des cris de douleur et se répand en lamentations. «Qu'est devenue Sîtâ!» s'écrie-t-il. Les deux frères fouillent toute la contrée pour la découvrir. Enfin un grand pied de rakshas imprimé sur la terre révèle à Râma l'auteur du rapt, ददर्श भूमौ विक्रान्तं राक्षसस्य महत् पदं [4]. Cela remplit deux chapitres, et la colère qu'éprouve le héros contre les infâmes ravisseurs en remplit un autre. Dans sa fureur, l'époux de Sîtâ menaçe de bouleverser le monde entier et de le détruire de fond en comble. Pour le calmer, Lakshmaṇa lui propose de visiter tous les endroits où le coupable pourrait s'être réfugié avec sa proie. «Mais si les trente seigneurs célestes *tridaça-îçvarâḥ* [5], soumis comme nous aux trois états [6], ne veulent pas nous montrer le coupable, *tam pâpam*, tu feras ce qui est opportun, *prâptakâlam* [7], et tu détruiras les mondes avec les meilleures de tes flèches,» शरोत्तमैः ततः समुत्सादयिष्यसि लोकान् [8]. Ces conseils de Lakshmaṇa qui remplissent deux chapitres, Râma les accueille et voilà les deux frères qui parcourent tous les pays d'alentour. Ils ne tardent pas à

1 *Râm.*, III, 63, 22. Les Grecs qui faisaient aussi de l'immobilité des yeux un des caractères essentiels de la divinité, représentaient à cause de cela les dieux avec des yeux sans prunelle. De même aussi les personnes entrées dans les champs élyséens.

2 *Râm.* III, 64, 16.

3 Ib., 66, 18.

4 Ib., 68, 45.

5 Ib., 70, 19. Il y a cependant 33: 12 Adityas, 8 Vasus, 11 Rudras et 2 Açvins. Cf. I, 38, 25, où on lit aussi *tridaçân*.

6 Ib., 71, 10: les dieux, nous l'avons déjà remarqué, sont sujets comme les mortels aux conditions de la naissance, de la vie et de la mort, ce qui est une preuve de leur origine *humaine*.

7 L'opportunisme est vieux comme le monde.

8 *Râm.*, III, 70, 21.

rencontrer dans un lieu écarté et solitaire le grand et malheureux roi des vautours qui vomissait le sang à pleine bouche, मुखेन रुधिरं वमन् [1]. Il leur révèle que c'est Râvaṇa qui a enlevé Sîtâ et qui l'a blessé, lui, à mort, parce qu'il s'était porté au secours de la malheureuse. Râma témoigne à l'infortuné Jatâyu sa vive sympathie, et l'interroge sur tout ce qui concerne la personne de Râvaṇa dont jusque-là il n'avait pas entendu parler. Le mourant lui fournit les renseignements qu'il est en état de donner, lui indique la route qu'a prise le rakshas et ajoute, pour le consoler, que le rapt s'est fait à cette heure qu'on appelle *Vinda* [2], c'est-à-dire «où l'on trouve», circonstance à laquelle le ravisseur n'a pas fait attention, mais qui annonce que celui qui cherche Sîtâ ne tardera pas à la retrouver. Enfin, s'affaiblissant à vue d'œil et sur le moment de rendre le dernier soupir, le roi des vautours ajoute que Râvaṇa est le souverain de Lañkâ, une île de l'Océan, au midi: *samudre dakshiṇe dvîpe Lañkâ adhipatir îçvaraḥ* [3].

Jatâyu étant mort, Râma exhale la douleur que lui cause la perte de cet ami dévoué et va jusqu'à dire qu'elle surpasse celle qu'il éprouve du rapt de Sîtâ [4]. Et en raison de ce sentiment, il lui fait des funérailles aussi solennelles que s'il s'agissait de son père. Il brûle le corps sur un bûcher, *citâm*, se purifie par un bain, fait la libation aux mânes du défunt, tue une antilope dont il met les chairs à la disposition des oiseaux, parents du mort, et finit par réciter les mantras qui ouvrent au trépassé l'accès du svarga [5].

Après cela, riches des renseignements que leur a donnés l'héroïque mort, les deux frères continuent leur route. Mais voilà que dans une immense forêt vierge, ils se voient tout à coup assaillis par un monstre épouvantable, un Dânava, démon titanesque, dont l'aspect glace d'épouvante l'intrépide Râma lui-même [6]. Kabandha (c'était le nom du monstre) saisit les deux explorateurs de ses bras semblables à des trompes d'éléphant et se dispose à les dévorer. Mais ne pouvant, à cause de sa difformité, parvenir à les fourrer dans sa gueule, il se met à leur tenir un discours, et mal lui en prit. En effet, remis de leur terreur, les descendants de Raghu qui connaissaient le prix

1 *Râm.*, III, 72, 15.
2 Ib., 73, 16.
3 Ib., 20.
4 Ib., 33.
5 Ib., 73, 37 sqq
6 Ib., 74, 28.

du temps et du lieu, *deçakâlajnau* [1], tirent subitement leur épée et coupent chacun un bras du géant, au défaut de l'épaule. L'asura tombe mutilé, inondé de sang et jette des cris qui remplissent l'espace. Mais soudain, ayant vu ses bras coupés, il devient joyeux, *prîtaḥ*, et demande aux deux héros: «*kau yuvâm?* qui êtes vous?» Lakshmaṇa l'en ayant instruit, Kabandha plus joyeux encore les salue et leur apprend, que c'est sa bonne fortune qui leur a inspiré la pensée de lui trancher ses deux bras, que ce coup a effacé les péchés qu'il commit en un jour de malheur et dont il fut puni par une malédiction en bonne et due forme. Puis, il leur fait l'histoire de sa vie qui se résume en ce qu'il était jadis un être de toute beauté et que, ayant dans son orgueil défié Indra, celui-ci l'avait foudroyé de manière à le rendre difforme. Toutefois, le dieu l'avait consolé en lui disant qu'il irait au ciel avec sa beauté recouvrée, quand Râma et Lakshmaṇa lui auraient coupé ses deux bras [2]. Il demande donc qu'on brûle son corps, pour qu'il puisse incontinent reprendre son ancienne forme et il leur indique enfin les moyens de délivrer Sîtâ.

Les Daçarathides s'empressent de satisfaire au désir du titanide et réduisent son corps en cendre. Alors ils voient qu'il s'en dégage dans toute sa beauté un dieu qui se tient en l'air sur un char attelé de cygnes: विमाने सोऽम्बरे तिष्ठन् हंसयुक्ते मनोरमे [3]. C'est le Danu transfiguré. Avant de disparaître dans le ciel, il révèle à Râma qu'un vertueux singe, nommé Sugrîva, le roi des singes, *vânararâja*, mais détrôné par Bâli, son frère, le secondera puissamment pour faire réussir l'entreprise de la délivrance de Sîtâ. Qu'il aille donc sans retard le trouver au mont Rishyamûka, la demeure du noble kapi, lui demander son amitié. Connaissant tous les endroits qu'habitent les râkshasas, Sugrîva avec ses singes habitués à fouiller partout, retrouvera l'épouse ravie, l'eût-on montée sur la cîme du Suméru ou descendue au fond du Pâtâla, le sombre séjour des Nâgas [4]. Ils ne manqueront du reste de rien dans leur voyage, les pays à parcourir leur fourniront en

1 *Râm.* III, 75, 5.

2 Ib., 75, 33.

3 Ib., 75, 55. A vrai dire, ce sont des oies; mais, comme dit Falstaff, quand Jupiter devint cygne, à combien alors le dieu se rappochait de la nature d'une oie? (*Les joyeuses Comm. de Windsor*, V, 5.). Du reste dans l'Inde il en est de l'oie, comme de l'éléphant, ce sont des animaux plus gracieux qu'ils n'en ont l'air. Effet du climat.

4 Ib. ib., 74.

abondance le boire et le manger, des fruits délicieux, des oiseaux gras, du poisson etc. Cela dit, Danu s'en retourne dans le ciel et les fils de Daçaratha dirigent leurs pas vers l'orient, *pràcîn diçam* [1].

Après une longue route, nos voyageurs arrivent sur la Pampâ, dans le célèbre bois de Mataṅga, où ils voient l'ermitage de Çavarî. La sainte solitaire accomplie dans ses voeux, शंसितव्रतां, les reçoit avec toutes les marques du plus grand respect, sachant par une prophétie de ses maîtres qu'elle a devant elle Râma et Lakshmaṇa, dont la visite doit lui assurer à jamais le ciel, ध्रुवं स्वर्गो. Et il en fut ainsi. Sous les yeux de ses hôtes, elle s'offrit avec l'assentiment de Râma en oblation au feu, हुत्वात्मानं हुताशने, et s'éleva, revêtue d'un corps de flamme, vers les bienheureuses régions des maharshis [2].

Ce spectacle édifia tant Râma, que la douleur qu'il ressentait du rapt de Sitâ, en fut considérablement diminuée. Le succès de son expédition lui paraît désormais certain, et il se remet en route avec un redoublement de force et de courage pour arriver à la montagne, la demeure de Sugrîva. Les admirables sites de la limpide Pampâ rendent nos voyageurs joyeux comme s'ils voyaient le Gange, et Râma renait aux sensations de l'amour en entendant la voix du kokila et en voyant les jeux de printemps d'autres oiseaux. Tout le chapitre 79 du III livre est un dithyrambe à la nature, et montre que toutes les subtilités de leurs systèmes philosophiques ne sont point parvenus à dessécher dans le cœur des Indiens les naïves admirations cosmogoniques des pasteurs védiques. Le chapitre clot ainsi on ne saurait mieux la section du poème dite des Aranyakas ou forêts, pour nous faire passer dans celle de la caverne de Kishkindhya. C'est, autant qu'on peut identifier la géographie du Râmâyana, une montagne de la partie du Dekhan qu'on appelle Mysore.

Le premier chapitre du quatrième livre porte le titre: सुग्रीववित्रासा, la frayeur de Sugrîva, parce que cet honorable roi des singes n'attendait rien de bon des deux étrangers formidablement armés qu'il voyait se diriger vers son

1 *Râm.*, III, 77, 2.

2 Ib., ib. 32 sq. Nous avons encore là une preuve que nous sommes ici au temps, où le brâhmanisme n'était pas encore hostile au bouddhisme.

séjour élevé: गिरेः शृङ्गं. Il croyait que c'étaient des émissaires de son frère Bâli, qui lui avait ravi son trône et sa femme. Le sage Hanumân, हनुमान् प्राज्ञः qui, avec trois autres singes, Nala, Nîla et Târa, était resté fidèle au roi déclassé, se tenait auprès de lui et eut quelque peine à calmer son inquiétude. Sugrîva s'excuse sur la connaissance qu'il a du caractère des rois usurpateurs aux longues visées: राजानो वक्रदर्शनाः [1]. Ils sont amenés fatalement à frapper ceux qu'ils ont dépouillés [2]. Cependant il donne mission à Hanumân d'aller aux informations, afin de connaître le motif de la venue de ces deux hommes. L'illustre singe, *plava-garshabha*, accepte et, fils du vent, *Marutâtmajaḥ*, il ne fait qu'un saut de la montagne jusqu'à l'endroit où sont les descendants de Raghu. Puis, il prend les dehors d'un bhikshu et leur expose en homme habile à manier la parole, वाक्यज्ञो वाक्यकुशलम् [3] le but de sa visite. Lakshmaṇa, sur l'invitation de Râma, lui répond en lui expliquant le motif qui les amène dans ce lieu. Hanumân les assure que Sugrîva ne leur marchandera pas son appui, et, reprenant sa forme de singe, il invite les deux frères à monter sur son dos, आरुह्यतां मम पृष्ठमरिंदम [4], pour qu'ils voient promptement son roi. Ainsi fut fait. Alors Sugrîva, après qu'il eut entendu le rapport de son conseiller sur le but du voyage des deux héros, et se sentant délivré de toute inquiétude, prit la forme humaine, कृत्वा च मानुषं रूपं [5], et assura Râma de son amitié et de ses services, si toutefois il ne dédaignait pas de faire alliance avec un singe. En même temps il lui tend sa main que Râma s'empresse de serrer dans la sienne. L'alliance étant ainsi conclue, Hanumân fit naître le feu selon les rites par deux pièces de bois, विधितत् सोऽथ काष्ठाभ्यां जनयामास पावकं [6], et autour du feu flambant, paré de fleurs et placé entre les deux alliés, il fit avec les nouveaux amis le pradakshiṇa.

1 *Râm.*, IV, 1, 26.
2 Cf. Machiavelli, *Il Principe*, cap. VII.
3 *Râm.*, IV., 2, 21.
4 Ib. 3, 28.
5 Ib. 4, 10.
6 Ib., ib., 16.

Ces préliminaires accomplis, Sugrîva instruisit Râma de tout ce qu'il savait de l'enlèvement de Sîtâ, lui apportant les vêtements et les parures qu'elle avait laissé tomber dans sa traversée aérienne. La vue de ces objets renouvela le désespoir de Râma et aussi sa fureur au point que les singes se dirent, l'un à l'autre: «Cette fureur est capable d'anéantir l'univers, सर्वविनाशाय क्रुद्धोऽयम् [1].» Mais Sugrîva fait le possible pour consoler son ami, l'exhorte à revenir au calme qui sied à ceux qui ont vraiment une âme. «Je ne suis qu'un vil singe, ajoute-t-il, वानरः प्राकृतोऽपि सन्, et bien que j'aie du chagrin, je ne me livre pas au désespoir [2].» Touché de tant de bonnes paroles, Râma pleure et, détail naïf, essuye ses larmes avec le bout de son vêtement, मुखमश्रुपरिक्लिन्नं वस्त्रान्तेनाभ्यमार्जयत्. Et embrassant le noble singe, il lui promet de suivre ses conseils. Alors Sugrîva de son côté demande la protection de Râma, car à lui aussi on a ravi une épouse bien-aimée. Le héros l'assure de son assistance; non seulement il savait le devoir mais il l'aimait, *dharmajno dharmavatsalaḥ* [3]. Sur cela, Sugrîva lui raconte toute son histoire et lui peint la puissance de Bâli, qui lui a volé son trône et son épouse. La Daçarathide le rassure et lui dit, que son ennemi, cette âme corrompue, ce corrupteur des bonnes mœurs, ne vivra plus que le temps où il ne l'aura pas vu, lui Râma, *yâvat tan na hi paçyeyan° tâvaj jîvet* [4]. Sa vengeance sur Bâli sera d'ailleurs un à-compte sur celle qu'il destine à Râvaṇa. Néanmoins l'appréhension de Sugrîva n'est pas calmée; il connaît la force de l'Indra des singes, son frère, et pour que Râma ne l'accuse pas d'exagérer, il lui raconte les prouesses victorieuses de Bâli contre une foule de puissants démons parmi lesquels est aussi Râvaṇa, le roi des râkshasas, l'anthropophage, *parushâdakaḥ*, l'ennemi des dieux, *devakaṇḍaka*, et dur à vaincre dans un combat, युधि दुर्जयः [5]. Mais il a dû se déclarer vaincu par Bâli: अहमद्य त्वया जितः [6].

Alors Râma, pour inspirer une entière confiance à son ami, prend un arc, y met une flèche, et visant sept palmiers placés sur un même rang au pied

1 *Râm.*, IV, 5, 30.
2 Ib., 6, 8.
3 Ib., 9, 33.
4 Ib., 7, 19.
5 Ib, 10, 5.
6 Ib., 10, 32.

d'une montagne, il les transperce et fend encore la parois du roc à la quelle ces arbres sont adossés [1]. Cela fait, la flèche revient sur elle-même et rentre dans le carquois d'où Râma l'avait tirée: आजगाम पुनस्तूणं रामस्यामिततेजसः. A la vue d'un tel exploit, tous les doutes de Sugrîva s'évanouissent, et glorifiant Râma en le mettant au dessus d'Indra, de Varuṇa et des autres dieux védiques, il va jusqu'à dire qu'il vaincrait un millier de mille Bâlis, *bâli-sahasrâṇâṇ sahasram.* Aussi suit-il avec joie son allié à la caverne Kishkindhyâ, le domicile de Bâli, et là, sur le conseil de Râma, il provoque son frère au combat avec des cris épouvantables. Le monarque des singes sort furieux et, instantanément, il s'engage à coups de poings un combat des plus tumultueux entre les deux frères. A ce moment, Râma prend son arc, mais déjà il ne peut plus discerner, tant les deux frères se ressemblent, qui des combattants est Sugrîva. Cependant la lutte ne tarde pas à se terminer par la fuite de Sugrîva. Rompu, *bhagnaḥ*, par Bâli, il n'en peut plus et se croit délaissé et même trahi par Râma [2]. Celui-ci explique à son ami ce qui l'a empêché de tirer et lui conseille de mettre une marque à laquelle il puisse le reconnaître, puis de retourner à la caverne. Ainsi fut fait. En route, l'un et l'autre se sentent assez libres d'esprit pour admirer la magnifique forêt vierge qu'ils traversent et dont Sugrîva sait l'histoire. Et tout en marchant, il la raconte. C'est comme toujours, une histoire de pieux solitaires. Ils étaient sept, d'où leur nom de *saptajanâ*, sept gens [3]. Après 700 années de pénitence, ils avaient laissé une si forte odeur de sainteté que le bois en était encore tout parfumé. Enfin on arrive à la caverne, et Sugrîva recommence ses défis et provocations qui, comme de juste, rallument la fureur de Bâli. En vain sa femme l'adjure-t-elle de ne pas sortir au-devant de son frère. Elle a entendu dire qu'il s'est allié avec Râma, et la flèche de Râma ne manque jamais de frapper juste [4]. Par conséquent, elle lui conseille de se concilier l'affection de Sugrîva et de le faire sacrer comme son héritier au trône. N'est-il pas le plus noble des singes, *plavaga-çreshtho?* [5]

1 *Râm.*, IV, 11, 4 sq.
2 Ib., 12, 30 sqq.
3 Ib., 13, 17.
4 Ib., 14, 15.
5 Il ne faudrait par voir dans les singes du Râmâyaṇa des représentants allégoriques des aborigènes du Dekhan, quoique le physique de ces peuplades puisse fortement prêter à cette exégèse. On com-

Mais les conseils de l'épouse alarmée n'eurent aucun succès. Bâli, poussé par la mort, n'écouta rien : नागृह्णात् कालचोदितः [1], et renvoyant sa femme après force rodomontades, il s'élança dehors avec impétuosité : स निष्पत्य महावेगः [2]. Alors s'engagea entre les deux frères une lutte acharnée, furieuse, une lutte de géants. Râma y mit fin en frappant Bâli au cœur avec une flèche semblable à un serpent, *çaram-âçîvishaupamam.* « Ah ! je suis mort ! » *hâ hato 'smi.* s'écrie l'usurpateur, et il tombe comme un arbre coupé. Toutefois, il ne meurt pas sans adresser un long discours à Râma qui lui répond par un autre non moins long. C'est chose prodigieuse que la faconde des anciens héros. Ils se battent beaucoup, mais ils parlent encore davantage.

Bâli reproche donc avec force paroles à Râma de l'avoir frappé en se cachant, *adriçyena*, de l'avoir tué sans loyauté, *adharmeṇa*, avec perfidie, *çaṭan*, pendant que le combat avec Sugrîva absorbait toute son attention ; c'est d'un être fourbe, artificieux, sans droiture, vil : शठो नैकृतिकः क्षुद्रो अनृजुः पापो [3], d'autant plus qu'il a pris le masque du devoir. On croit entendre le duc de Glocester disant à lord Hastings : So smooth he daub'd his vice with show of virtue, that, his apparent open guilt omitted, c'est-à-dire : « Il savait si finement recouvrir ses vices du masque de la vertu, qu'il vivait à l'abri de tout soupçon » [4]. Mais l'appréciation du criminel roi des singes n'est pas justifiée comme celle du scélérat anglais, ainsi qu'il se qualifie lui-même [5], ce démon de York.

En effet, Râma prouve au vaincu qu'il est mal jugé par lui qui n'a jamais connu ce qui est juste, utile et désirable, qui a constamment foulé aux pieds toutes les lois divines et humaines : लौकिकं अविज्ञाय [6]. Et partant de là, il lui expose le devoir qui lui est échu, à lui comme à tous les gens de

mettrait une erreur analogue à celle qui verrait dans les Myrmidons conduits par Achille les représentants allégoriques des aborigènes (fourmis) d'Egine, les Myrmidons d'Eaque. Nos singes sont bien véritablement des singes ou tenus pour tels, ce que le fait des privilèges dont ces quadrumanes intelligents jouissent en l'honneur de Râma dans toute l'Inde, tandis que les aborigènes y sont souverainement méprisés, démontre sans replique. De ce côté donc encore l'allégorie n'a pas accès dans notre poème.

1 *Râm.*, IV, 14, 32.
2 Ib., 15, 17.
3 Ib., 16, 16 sqq. 36.
4 Shakespeare, *King Richard III*, act. 3, sc. 5.
5 I am determined to prove a *villain.* (Ib. I, sc. 1.)
6 *Râm.*, IV, 17, 4.

bien, *sâdhavaḥ*, d'explorer la terre pour venger la justice outragée, à l'exemple de Bharata, le maître de la terre et le modèle des rois, भरतः पृथिवीपतिः नृपतिशार्दूलः. S'il l'a pris au piége, c'est parce qu'on est autorisé à détruire ainsi les animaux nuisibles, parmi lesquels on a le droit de le ranger, puisqu'il s'est comporté en mauvais singe, *prâkṛito vânaro yatha.* Toutefois, le châtiment lui servira; purifié par la mort, il va entrer dans le plaisant séjour des êtres parfaits: गमिष्यसि सतां लोकान् शस्त्रपूतो मनोरमान् [1], le svarga. Enfin Râma se disculpe si bien, que Bâli lui demande pardon de l'avoir offensé; sur quoi le héros se met à prodiguer des consolations à sa victime.

Viennent ensuite trois chapitres de lamentations de l'épouse de Bâli. On sait que la douleur des femmes du midi, à commencer par la Corse et en allant jusqu'à l'équateur et au delà, est très verbeuse [2]. Assurément les grandes douleurs ne sont pas muettes, comme on le dit; car si elles l'étaient il faudrait dire aussi que les femmes ne les éprouvent jamais. Pour ce qui est des *voceros* de Târâ, ils sont réellement touchants et montrent tout l'amour et tout le dévouement dont la femme indienne est remplie pour son mari. «Tu m'as tuée du coup dont tu viens de tuer mon bien-aimé!» हतैवाहं त्वया पूर्वं निघ्नता दयितं मम [3], s'écrie-t-elle dans son désespoir et résolue à mourir. Et elle ajoute: «Je pourrais te maudire dans la vertu de ta femme; mon imprécation se borne à abréger sa vie; tu ne l'auras pas longtemps avec toi: न सीता मम शापेन चिरं त्वयि भविष्यसि [4]. Cependant Bâli, sur le point de rendre l'âme, recommande à Sugrîva de remonter sur le trône, et à Râma, de protéger le fils qu'il laisse orphelin. Mais à ce moment même, au moment suprême, il se repand encore en un flux de paroles incroyable et il ne reste muet qu'après sa mort. Mais alors sa veuve reprend son discours, un long vocero sur un cadavre et quand enfin elle l'a terminé c'est Râma qui commence. Son allocution de haute philosophie roule sur la destinée, *niyatiḥ*, sur l'inexorable nécessité, *kâlaḥ*, la mort. Il présente le

1 *Râm.*, IV, 17, 23.
2 Nachtigal signale les lamentations funèbres interminables des femmes arabes du Borkû, au midi du Fezzan. (V. *Sahara und Sudân*, II, 94.)
3 *Râm.*, IV., 19, 36.
4 Ib., 20, 15.

destin comme le facteur universel, *kâraṇa*, de la synthèse du monde, *loka-sangrahaḥ*, et aussi, par contre-coup, de la disjonction de tous les êtres, *sarva-bhûtânâm viyogashu*: *nutrisco et extinguor*. Personne, dit-il, ne peut se soustraire au destin et n'est entièrement le maître dans ce qu'il entreprend: नियोगे नापि चेश्वरः; la nécessité seule est autocrate et autonome: स्वभावे वर्तते कालः [1]. De qui pourrait dépendre l'inexorable nécessité, *saeva necessitas:* कस्य कालः? Elle ne va jamais contre elle-même, et jamais elle ne faiblit: न कालः कालमत्येति न कालः परिहीयते. Rien n'échappe à son pouvoir au moment marqué. Ni l'intelligence, ni la force, ni les amis, ni les parents ne sont pour la nécessité une cause de retard ou d'empêchement; rien ne la domine: न कालस्यात्महेतुत्वान्न बुद्धिर्न पराक्रमः। न मित्रज्ञातिसंबन्धः कारणं नात्मनो वशः॥ [2]. Toutefois, dans les agissements de la nécessité, on ne doit pas perdre de vue le bien, attendu que la nécessité n'exclut pas du domaine de ses évolutions le juste, l'utile et l'agréable: धर्मश्चार्थश्च कामश्च. «Bâli, ajoute-t-il, Bâli est rentré dans la nature; la mort qu'il a obtenue était le fruit de ses œuvres. Célébrons maintenant ses funérailles solennelles, *artha sanyogaiḥ satkâryaḥ.*»

Ainsi fit-on. Sugrîva, le nouveau souverain des singes présida aux obsèques. Avant l'incinération du corps suivant les rites, *vidhivat*, sur un bûcher de santal et d'aloës, l'inconsolable Târâ, abimée dans sa douleur, पतिशोकपरिप्लुता, prononça encore un vocero qui, cette fois, retentit dans la gamme doucement plaintive de la résignation, parlant au mort comme s'il vivait et lui demandant, finalement, de donner congé aux siens, pour qu'ils pussent aller jouer dans la forêt et s'enivrer de vin, *madirotktâḥ* [3]. C'est un trait pris sur le vif, volontiers les singes s'enivrent.

Après cela, Sugrîva remonté sur le trône de ses pères est sacré roi du vaste empire des singes avec l'assentiment de Râma, sans que cependant le héros assiste à cette solennité, parce que, dit-il, «je n'entrerai ni dans une ville ni dans un village avant que je n'aie accompli mes 14 années d'exil,

1 *Râm.*, IV, 24, 5 sqq.
2 Ib., 24, 7.
3 Ib., 24, 39.

selon l'ordre de mon père: चतुर्दशसमाः ग्रामं वा यदि वा पुरं। न प्रवेक्ष्यामि पितुरादेश एष मे॥ [1]. En conséquence, il ira se loger avec Lakshmaṇa dans une caverne de montagne, *girignhâ*, où il passera les 4 mois de la saison des pluies, *vârshikâ*. Mais ce temps passé, Sugrîva devra s'armer pour la mort de Râvaṇa, रावणवधे यत. Sugrîva le promet et le poète profite de ses loisirs forcés pour décrire l'habitation de Râma, l'abattement qui l'accable dans sa solitude et le beau discours que lui adresse le fidèle Lakshmaṇa pour remonter son moral. Puis, il nous peint la saison pluvieuse où la nature, fait-il dire à Râma, s'inonde de larmes comme saisie et consumée de chagrin de la perte de Sîtâ: सीतासंतापततेव मही वाष्पं विमुञ्चति [2]. Enfin la saison des pluies s'achève, les nuages disparaissent et Sugrîva, stimulé par Hanumân, songe à réunir ses guerriers. Il y va même avec tant d'ardeur qu'il menace de la peine de mort tout singe qui dans le délai de cinq nuits, *pancarâtrâd*, n'aura pas rejoint le drapeau [3]. Malheureusement, il oublie d'instruire de ses démarches le vaillant Daçarathide, de sorte que Râma, dans l'ignorance des mesures de Sugrîva, se reprend à désespérer, en songeant à la cruelle position de Sîtâ. Lakshmaṇa même se désole et se met à douter que le roi singe se conduira honnêtement: न वानरः स्थास्यति साधुवृत्ते [4]. Il finit en disant avec colère que, sans désemparer, il va tuer l'infidèle Sugrîva. C'est alors le tour de Râma de calmer son frère; mais il n'y réussit pas et Lakshmaṇa furieux se dirige précipitamment vers l'habitation du singe: लक्ष्मणः प्रतिसंरब्धो जगाम भवनं कपेः [5]. Suit une description de la marche du noble héros qui ressemble beaucoup à celle que l'Iliade donne de la descente d'Appollon au camp des Grecs. Le cœur profondement irrité, le dieu dévale des sommets de l'Olympe. On le voit, on l'entend. A chaque pas qu'il fait, les flèches retentissent dans le carquois suspendu sur ses épaules. Il s'avance semblable à la Nuit et se poste à l'écart, en face des vaisseaux; puis il lance un trait. Terrible fut le bruit

1 *Râm.*, IV, 25, 9.
2 Ib., 27, 4.
3 Ib., 28, 32.
4 Ib., 31, 2.
5 Ib., ib., 10.

de son arc d'argent. D'abord ses flèches ne frappent que les mulets et les agiles chiens, mais ensuite il les lance sur les hommes mêmes: *Βῆ δε κατ' Οὐλύμποιο καρήνων, χωόμενος κῆρ, — τόξ' ὤμοισιν ἔ'χων ἀμφηρεφέα τε φαρέτρην — ἔκλαγξαν δ' ἄρ' ὀϊστοὶ ἐπ' ὤμων χωομένοιο, — αὐτοῦ κινηθέντος· ὁ δ' ἤϊε νυκτὶ ἐοικώς. — Ἕζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὸν ἕηκεν· — δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο. — Οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύνας ἀργούς — αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἐχεπευκὲς ἐφιεῖς — βάλλ'* [1], et les flammes des nombreux bûchers funèbres qui s'élèvent bientôt dans tout le camp, montrent la vigueur des coups du dieu. Si Lakshmaṇa ne pousse pas la chose aussi loin, ce n'est pas sa faute. Bouillant de colère, il se dirige vers la cité des singes. Son arc à la main, le héros s'avance semblable à la mort. Il va comme le vent, tout enveloppé du feu de l'indignation: शक्रचापासनप्रख्यं धनुर्दण्डमिवान्तकः। प्रगृह्य स महावीर्यो ययौ रामानुजस्तदा॥ रामक्रोधसमुत्थेन ज्वलितेनाग्निवृतः [2]. Loin du sentier battu, दूरादेकपदीं त्यक्त्वा, il aperçoit bientôt la ville, pleine de singes, qui, à sa vue, jettent des cris d'épouvante et courent en désordre, ça et là, pour chercher leurs armes. Mais Hanumân, toujours maître de lui, profite de cet effroi pour rappeler au roi la promesse qu'il a faite à Râma et lui conseille d'aller avec son fils et ses parents apaiser la colère de Lakshmaṇa qui déjà pénètre dans la place. Sugrîva charge Hanumân lui-même de cette tâche difficile, et l'intelligent ministre l'accepte aussitôt. Il aborde Lakshmaṇa avec toutes les marques de la déférence et du respect, mais la colère du frère de Râma n'est pas facile à apaiser. Elle s'est même accrue à la vue des délices de l'habitation royale par la comparaison qu'il en fait avec les tristesses de celle de son frère. Il faut que Sugrîva se décide à se transporter en personne auprès du héros irrité. Ainsi il l'apaise assez pour lui faire accepter de se laisser conduire dans la salle du trône. Mais là, il a beau lui dire: *nishîdeti*, asseyez-vous [3], Lakshmaṇa n'en fait rien et refuse d'accepter quoi que ce soit, avant qu'il n'ait obtenu pleine satisfaction du grief qui l'amène. «Est-il rien de plus révoltant au monde, dit-il au souverain des singes en apostrophant, qu'un roi esclave de

1 *Ilias*, I, 44—53.
2 *Rám.*, IV, 31, 11 sqq.
3 Ib., 34, 1.

l'injustice et violateur d'une promesse faite à ses amis en retour des services qu'il a reçus d'eux: यस्तु राज्ञा स्थितोऽधर्मे मित्राणामुपकारिणां। मिथ्या प्रविज्ञां कुरुते किं नृशंसतरस्ततः॥. Et là-dessus, il continue: « L'homme qui ment à l'homme se perd lui-même avec les siens: आत्मानं स्वजनं हन्ति पुरुषः पुरुषानृते. L'ingrat qui, obligé par ses amis, ne leur paye jamais de retour le service rendu, mérite que tous les êtres conspirent à sa perte» पूर्वं कृतार्थो मित्राणां नार्थं प्रतिकरोति यः। कृतघ्नः सर्वभूतानां स वध्यः. Et s'échauffant à mesure qu'il développe sa morale, il abonde en paroles amères, injurieuses, menaçantes, et finit en disant: « Je te tuerai avec mes flèches, comme le fut ton frère» तमिव तवाग्रजमुन्मथामि बाणैः.

Alors, Târâ prend la parole et dit avec douceur que le roi ne mérite pas ce langage outrageant, et elle s'applique à le justifier. Sugrîva, poursuit-elle, n'a pas oublié le service que Râma lui a rendu; toute sa faute, faute pardonnable après tout, consiste à s'être dédommagé un peu trop longtemps de tant et de si longues privations par des joies goutées au milieu de sa famille. Il est toujours le meilleur ami, *sakhâ paramakaḥ*, de Râma; ses dispositions n'ont pas changé et il est prêt à le réunir à Sîtâ après avoir tué Râvaṇa dans un combat. Mais avant il faut vaincre l'innombrable armée du roi des râkshasas, et c'est pourquoi Sugrîva a fait partir des émissaires à tous les singes répandus sur la terre. Ces auxiliaires vont arriver, अद्यागन्तव्यं, et avec eux les ours, *ṛikshas* [1]. Cesse donc de te chagriner, homme irrascible, *tyaja çokam*, *arshaṇa*.

Ce langage plut à Lakshmaṇa, parce qu'il montrait surtout la reine fidèle à son devoir d'épouse, *dharmasanhitam*. Cette sensibilité morale absolument désintéressée peint à merveille le frère du héros dont l'âme s'identifiait avec le devoir, *dharmâtma*. Ainsi rassuré, Sugrîva prend la parole pour confirmer sa

1 Le dictionnaire sanc. de St. Pétersbourg, V, s. v., attribue aussi au mot *ṛiksha* le sens de singe en le donnant comme synonyme de *markaṭa* (meerkatze). Du reste, les ours sont ici pour moi une énigme. Peut-être que les singes se les associent pour leur entreprise, parceque l'œuvre de Râma intéresse le monde entier, le nord comme le midi, et que parmis les animaux des régions arctiques (cf. ṛiksha (= arksha) ἄρκτος) il n'y on a pas de plus intelligents que les ours. Les Ostiaks les tiennent pour les égaux de l'homme, et les aborigènes du Kamtchatka font l'éloge de leur caractère et se plaisent dans leur commerce. (V. Erman, *Reise um die Erde*, 1, 670; 111, 321, 456, sq.)

promesse de marcher à la suite de Râma à l'extermination de Râvaṇa et des siens. S'il a hésité un peu, qui n'a commis quelque faute? कस्य न स्यादतिक्रमः. Voilà Lakshmaṇa tout à fait désarmé. Il demande pardon de ses paroles injurieuses et comble d'éloges la vertu de Sugrîva. Le chef de toutes les tribus singes, *sarva-vânara-yûthapaḥ*, donne alors l'ordre à son ministre, *sacivam*, Hanumân de rassembler la gent simienne de tous les points de l'espace et de la lui amener; ceux qui refuseront de venir, les singes à l'âme rebelle, seront punis de mort, हन्तव्यास्ते दुरात्मानो. Et incontinent le fils du vent prend ses mesures. Ses envoyés se répandent sur les mers, dans les montagnes, dans les forêts, sur les rivières et appellent tous les singes à venir défendre la cause de Râma: ते समुद्रेषु गिरिषु वनेषु च सरित्सु च। वानरा वानरान् सर्वान् रामहेतोरचोदयन्. «*Der König rief, und Alle, Alle kamen*»; ils arrivent par koṭis, par centaines de koṭis, par milliers de koṭis, par arbudas, par madhyas, par antas; ils arrivent de l'occident, de l'orient, du nord et du midi; l'armée qui accourt obscurcit, on peut le dire, la lumière du jour. आगच्छद्वानरचमु रुन्धतीव दिवाकरं. Et avec eux des ours viennent par milliers, ऋक्षाणां च सहस्राणि. Alors Sugrîva se plaçant à la tête des principaux de ses sujets s'en alla au bruit des conques et des timbales défiler devant Râma, en qui n'existe aucun péché: न पापं विद्यते तस्मिन्. C'est absolument ce que Pierre disait de Jésus: *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποιησεν οὐδὲ ευρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*, et ce qu'on a dit, nous l'avons rappelé déjà, de bien d'autres. Cela ne tire pas à conséquence.

Ce qui est plus positif, c'est que Râma, oubliant toute sa colère, fut si content de l'acte de Sugrîva qu'il l'embrassa, *parishvajya*, devant tout le monde et le fit asseoir à côté de lui. Puis, comme il n'était jamais à court sur le chapitre de la morale, il se mit à débiter au prince des singes un discours sur les vertus d'un roi, l'exhortant à renoncer aux jouissances sensuelles et à se mettre incontinent à la recherche de Râvaṇa. Sugrîva lui apprend alors les préparatifs qu'il a faits déjà dans ce but; à quoi Râma répond par l'éloge de la beauté morale, *çobhanam*, qu'il voit en lui, beauté qui ne l'étonne pas, car, ajoute-t-il, je sais que tu as toujours parlé selon

la vérité : जानामि त्वां च सुग्रीव सततं सत्यवादिनं [1]. Il est donc pour lui un frère, un allié fidèle sur lequel il compte pour rentrer en possession de sa chère Sîtâ.

Sur cela arrive la terrible armée, *ghoram balam*, des singes. Le poète ne s'épargne pas ; il la fait défiler sous nos yeux au grand complet. On croit lire Hérodote, quand il fait passer devant nous l'immense armée des Perses [2], ou, mieux encore, Homère, quand il nous montre, dans les campagnes fleuries du Scamandre, l'armée des Grecs se dérouler devant, Agamemnon et celle des Troyens devant Priam, aux portes d'Ilios [3].

Le revue terminée, Sugrîva demande à Râma ses instructions détaillées. Elles consistent à s'enquérir de l'existence de Sîtâ et de l'habitation de Ravaṇa [4]. Le poète oublie que Râma a déjà été instruit de ces choses par le roi des vautours et autres. Ne lui en faisons pas un crime. Etonnons nous plutôt que dans une œuvre aussi gigantesque et aussi complexe et mouvementée que le Râmâyaṇa, l'inévitable confusion d'une végétation verbeuse colossale n'ait pas fait oublier plus souvent à l'auteur tel ou tel détail déjà rapporté par lui. Mais si Râma avait déjà été renseigné sur le nom et le séjour du ravisseur de la vertueuse Sîtâ, il n'avait pas encore dit comme ici qu'il agira opportunément, suivant les circonstances : प्राप्तकालं करिष्यामि सामर्थ्यं.

Sugrîva s'empresse alors d'envoyer une foule de singes pour explorer les montagnes, les forêts et les habitations de la contrée orientale, *diçam pûrvân*. Les indications qu'il leur donne à cet effet sont si minutieuses qu'elles remplissent un long chapitre. Il en est de même pour ceux qu'il envoie explorer la contrée méridionale, *dakshinân diçam*. Si nous faisions des études géographiques, ethnographiques et mythologiques sur le Râmâyaṇa, il y aurait dans ces chapitres bien des données à noter et à commenter, mais passons. A Hanumân, le fils du vent, *vâyusuta*, que Sugrîva croit spécialement capable de retrouver Sîtâ, Râma confie, pour l'accréditer auprès de la princesse, son anneau, *aṅgurîyam*, sur lequel est gravé le caractère de son nom : स्वनामाङ्काभिचिह्नितं [5]. Quand le confident favori est, en compagnie d'Aṅ-

1 *Râm.*, IV, 39, 4.
2 *Herod.* VII, 60 sqq.
3 *Ilias*, II, 465—785, 805—877.
4 *Râm.*, IV, 40, 11.
5 Ib., 42, 12.

grada, fils de Bâli, parti à la tête de sa troupe pour les contrées du midi, Sugrîva charge une autre partie de son armée d'explorer l'occident, *diçam paçrimân*, jusqu'au *Somârci*, c'est-à-dire jusqu'au pays de la lune, au delà duquel il n'y a plus que ténèbres, *abhâskaram*, et espaces incertaines, *amaryâdam*. Ces émissaires verront les cités des Yavanas, *purâṇi Yavanânân*, et les habitations des Pahlavas, पह्लवावासं, le peuple qui parle le pehlevi, mot qui signifie, selon Spiegel, «la langue des ancêtres» et paraît aussi prouver son ancienneté [1]. Reste la region du nord, *uttarân diçam*. Aux cent mille singes que Sugrîva y expédie, il donne tant d'instructions que le chapitre qui les contient en devient un des plus longs du poème, car il ne compte pas moins de 130 stances. C'est tout un traité de géographie descriptive de l'Hindoustan, *Jambudvîpa*, entremêlé, on le pense bien, d'une infinité de détails mythologiques et fantastiques. On dirait que Ctésias y a puisé ses *Indica*; seulement l'imagination de l'asclépiade est loin d'atteindre dans son vol l'incommensurable fantaisie indienne, la mère de «*l'Ocean des contes* [2].»

Cependant les singes, remplis du zèle de leur mission, jurent de ramener Sîtâ et d'immoler Râvaṇa, sans dépasser le mois qui leur est accordé pour cela. D'ailleurs le mois écoulé, s'ils ne sont pas de retour, la peine de mort leur est assurée. Quand tous sont partis, Râma, pour passer le temps, *pratîkshamâṇas*, se met à causer avec Sugrîva, en commençant par lui demander comment il a pu connaître toute la terre ainsi qu'il vient de le prouver en la distribuant entre ses explorateurs. Le souverain des singes lui répond que les loisirs de son exil lui ont servi pour faire cette étude. Et tout en devisant, le mois s'écoule et les envoyés reviennent tous les uns après les autres et tous fort désappointés, *nirâçâ* [3]. Ils n'ont rien trouvé. Un seul espoir leur reste: Hanûmân, l'Indra des singes, वानरेन्द्रः. On apprend que fouillant d'abord les bois du Vindhya, son compagnon Aṅgada a signalé sa valeur

1 Mais c'est à ce titre sans doute, qu'il est devenu l'idiome officiel de la Perse, sous les Sassanides, ces restaurateurs du culte primitif des Irâniens sous la forme que nous le donne l'Avesta. C'est comme on sait de l'irânien, qui a subi depuis les Achéménides l'influence lexicographique et scripturaire de l'araméen.

2 Les mythographes s'ingénient à trouver un sens historique ou philosophique à ces contes, ce qui, à mon avis, est une peine bien inutile. Les conteurs dans l'Inde comme ailleurs, comme nos nourrices et nos pâtres, comme La Fontaine et Goethe, contaient pour conter, en disant tout ce qui leur passait par la tête. (Cf. Sonne, ap. Kuhn, *Zeitschr. f. Vergl. Sprachf.*, X. 323.) C'étaient des «fabliers" plus que des fabulistes.

3 *Râm.*, IV, 47, 7.

dans un combat contre un démon qu'à cause de sa monstruosité ils ont pris pour Râvaṇa [1]. Bientôt désillusionné sur ce point, ils continuent leurs recherches que le poète raconte longuement dans plusieurs chapitres, dont l'un, le 50me, relate une histoire qui ressemble fort au voyage de Candide au pays de l'Eldorado [2]. Dans une contrée enchantée où tout était en or, en perles, en pierreries précieuses, mais dont l'entrée ne leur avait été accessible que par une longue et horrible caverne, noire comme la nuit, ils avaient trouvé une pénitente, *tâpasîn*, assise sur un beau siége d'or, आसीनं विष्टरे काञ्चने शुभे, bien que vêtue d'écorce et d'une peau de gazelle noire. Hanûmân, l'interrogeant, apprend d'elle que le lieu est l'œuvre d'un magicien, qu'elle même s'appelle Svayamprabhâ et qu'elle garde ce lieu par amitié pour sa parente Hemâ, excellente danseuse et chanteuse, नृत्यगीतविशारदा, et propriétaire de cette magnifique habitation. Puis, elle réconforte le fils du vent et ses compagnons, et leur demande ce qui les amène. Quand ils ont satisfait sa curiosité, ils prient la sainte de les conduire hors de ces vastes souterrains, d'où il n'est pas facile de sortir vivant [3]. Elle accède gracieusement à leur désir, recommandant seulement qu'ils ferment bien les yeux. A peine l'ont-ils fait que, dans l'espace d'un clin d'œil, *nimeshantaramâtreṇa*, ils passent de la caverne enchantée en rase campagne, au bord d'une mer sauvage: ततस्ते ददृशुर्घोरं समुद्रं.

Mais avec tout cela, le temps qui leur avait été fixé pour le retour et qu'ils ne devaient pas dépasser sous peine de mort, s'était écoulé et les voilà dans une grande perplexité. Pour s'en tirer, ils résolurent, tant le découragement les avait énervés, de se laisser mourir d'inanition. Toutefois Târa, l'un des chefs, émet le conseil de rentrer dans le lieu de délices qu'ils viennent de quitter et où personne, pas même Indra joint à tous les dieux, ne pourra les forcer: तत्र स्थांश्च न नः शक्ताः स्प्रष्टुं सेन्द्राश्च देवताः [4]. En effet, la caverne, œuvre de la magie, इदं हि मायाविहितं, est protégée par la

1 *Râm.*, IV, 50, 37.

2 Rappelons aussi la merveilleuse caverne de Montésinos que visita Don Quichotte (II, 21). Mais il est dit que la réalité surpassera toujours l'imagination, et, dans l'espèce, la vallée de Copiapo, dans le Chili, en est un exemple frappant. (V. Treutler, *Quinze années dans l'Amérique du Sud*, I, 45.)

3 *Râm.*, IV, 52, 21.

4 Ib., 53, 24.

magie, la puissance la plus efficace et la plus redoutable qui soit, comme le prouvent le rituel brahmanique de l'Atharvavéda et le rituel çivaïte des Tantras. Mais Hanumân prend la parole pour montrer que l'accès de la caverne ne pourra rester interdit à Râma et a Lakshmaṇa, attendu qu'ils ont des flèches qui, souverainement magiques, brisent tous les enchantements; que d'ailleurs ils peuvent sans crainte opérer leur retour, parceque Sugrîva est trop juste pour ne pas leur pardonner la transgression forcée de son ordre. Aṅgada toutefois qui est doué des 14 qualités, चतुर्दशगुणं [1], conteste l'assertion d'Hanumân et dit qu'il est impossible de se fier au faux, cruel et ingrat Sugrîva, dont lui, en particulier, a tout à redouter, par cela même qu'il est son assistant au trône: राजपत्रं प्रतिष्ठ° [2]. «Mourir pour mourir, dit-il, j'aime mieux périr ici de faim, volontairement, que là-bas dans les chaînes. Retournez-y vous autres; moi, je n'y retournerai pas: je meurs ici même: न गतिष्याम्यहं पुनः। इहैव मरणमेव».

Ces paroles décident les singes; tous se montrent résolus à périr d'inanition avec le noble Aṅgada et, résignés à leur sort, ils s'assoient par terre, la face au nord, *uttarataḥ çiraḥ* [3].

Mais tandis qu'ainsi ils étaient assis, immobiles, voilà que Sampâti, le roi des vautours, les aperçoit. Cet oiseau, le frère ainé de Jatâyu, dont nous avons parlé plus haut, prenait tous ces singes immobiles pour des cadavres bons à manger et fond sur eux. Aṅgada voit à temps le péril qui les menaçe tous et il le détourne par un discours qui apprend à Sampâti, qui l'ignorait, que son frère Jatâyu est mort par le fait de Râvaṇa. Il lui conte comment cela est arrivé, et comment eux, les singes, ont reçu la mission de retrouver Sîtâ dans un espace de temps limité, et que, n'ayant pas pu s'acquitter de la tâche imposée, ils ont résolu de prolonger leur jeûne jusqu'à la mort. Sampâti, quelque peu étonné d'entendre parler ces morts leur apprend, après quelques mots sur son frère, qu'il a souvenir d'avoir vu Sîtâ emportée dans les airs par Râvaṇa, qu'il sait où est l'habitation du maître démon, que ce rakshas habite avec l'infortunée Sîtâ le palais de

1 *Râm.*, IV, 54, 2. Ces 14 qualités paraissent être les 14 sthânas des sciences et du droit qu'énumère Yajnavalkya I, 3, et après lui Madhusûdanas, *Prathânabheda*, au commencement.
2 *Râm.*, IV, 55, 8.
3 Ib., 55, 20.

Lañkâ, dans une île à cent yojanas en pleine mer: इतो द्वीपः समुद्रस्य समग्रे शतयोजने. Finalement, il leur conseille de se hâter d'y aller, pour se convaincre par eux-mêmes de la vérité de ses renseignements.

Ce discours, dont nous retranchons une foule de choses qui allongent inutilement, sinon pour les Indiens, incapables de goûter, sauf dans leurs aphorismes grammaticaux, le *non multa sed multum*, du moins pour nous, la marche sans cesse entravée de l'action; ce discours redonne du courage aux compagnons de Hanumân et, ne songeant plus à mourir de faim, ils prennent la résolution d'aller à Lañkâ. Ce qui les préoccupe seulement, c'est la difficulté d'aborder dans l'île. Comment passer la mer, *kathan sâgaralaṅghanam?* demandent-ils à Sampâti. L'oiseau leur répond que lorsqu'ils auront franchi la distance qui les sépare de l'Océan et qu'ils verront du rivage la cîme du mont Trikûṭa [1] où est assise la cité de Lañkâ, ils trouveront bien les moyens de sauter par dessus la difficulté, c'est-à-dire le détroit. Ainsi finit le 4me livre.

Le cinquième, appelé Sundarakâṇḍa, livre de merveilles, en 95 chapitres, commence pas nous montrer les messagers arrivés sur les bords de la mer. Saisis d'étonnement à la vue de l'immense plaine liquide, ils tiennent conseil pour savoir qui d'entre eux sera capable de franchir la distance. Beaucoup de ces singes se font fort de fournir un saut considérable; mais aller jusqu'à cent yojanas! Aucun d'eux, si hardi qu'il soit, n'ose se mettre en avant pour exécuter un pareil tour de force. Seul Hanumân, le fils du vent, est à la hauteur de la tâche. Mais assis à l'écart il se tait, et personne d'abord ne songe à lui. C'est plutôt à Aṅgada qu'on pense; cependant comme il est, en sa qualité de prince royal, le chef de l'expédition, on hésite à le presser de se charger de la besogne. C'est lui-même alors qui s'offre à défaut d'un autre, bien que le succès de l'entreprise lui paraisse douteux. Toutefois, comme leur mort à tous est assurée s'ils reviennent sans avoir accompli leur mission, il vaut mieux, comme disent les çâstras affronter une mort incertaine qu'une mort assurée: निः संशयादभावाच्च श्रेयान् संशयितो वधः. Je vais donc, conclut Aṅgada, me dévouer et passer la grande eau: यास्ये परं पारं महोदधेः.

1 C'est probablement, avec les cimes qui l'entourent, le Pedrotallagalla, le mont le plus élevé de Ceylan, haut de 2524 m.; quant au Samanala, le Pic d'Adam des Mahométans, le Çripada des buddhistes, qui est plus bas de trois cents m., il est tout à fait isolé et si pointu qu'il n'y a pas de place pour une vaste habitation, comme celle de Râvaṇa. (V Hæckel, *Lett. de l'Inde*, p. 304, 306, sq.)

Mais le conseil de guerre refuse son consentement. C'est alors qu'on s'adresse à Hanumân. Le fils du vent ne résiste pas aux insistances flatteuses avec lesquelles tous les singes le pressent d'accepter la mission d'aller à Lañkâ, et, prenant une forme allongée convenable à nager dans les airs, चकार रूपं प्लवनाय विस्तृतं [1], il dit: «*evam bhavatu!* soit donc! Je passerai la mer et ma mission faite, je reviendrai. Camarades, ayez confiance en moi,» श्रद्धत्त मे. Puis, après un long discours, où il fait l'histoire de sa naissance merveilleuse et des facultés qu'il en tient, il monte sur une haute montagne où il parut à tous tel que Vishṇu sur le point d'enjamber les mondes en trois pas, लोकानिव पुरा विष्णुः क्रमिष्यन् विक्रमैस्त्रिभिः, et au même instant il s'élança dans la route pure et fortunée fréquentée par le vent: अरिष्टं मार्गमातिष्ठत् पुण्यं वायुनिषेवितं. *Punar âgamanâya!* «au revoir!» lui crient les singes, et le voilà qui plane sur la mer, la face tournée vers Lañkâ et balançant sa queue comme le drapeau d'Indra, शक्रध्वज इव. Spectacle admirable et qui stupéfia les poissons: जलजा विस्मयं गताः [2].

Maintenant ce n'est plus qu'une suite de merveilles et de prodiges, propres à rappeler le mot de Hamlet [3] qu'il est plus de choses au ciel et sur la terre, qu'il n'en est rêvé dans notre philosophie. Mais il est inutile pour notre but de les relater. Il nous suffira de dire qu'après nombre d'étonnantes aventures dont le récit remplit trois chapitres, Hanumân parvint à achever son vol et vit la grande Lañkâ étalée snr la cîme du mont Trikûṭa. Alors il s'abattit sur le rivage et reprit sa forme naturelle, *prakṛitim âpede;* puis il alla vers la ville. Suit une description de cette cité splendide, mais fortifiée au point que lorsqu'il l'eut bien examinée, il vit qu'elle était inaccessible, *durgâm*, et se dit que les singes ne la prendraient jamais [4]. La valeur héroïque de Râma même y échouerait. *Kin karishyati?* que pourra-t-il faire? Cependant, se dit-il, enquérons nous si la fille du roi Janaka vit encore. «Comment m'y prendre? Je ne puis entrer dans la ville comme je suis: रूपेणानेन तु मया न शक्यं राक्षसीं पुरीं.

1 *Râm.*, V, 2, 46.
2 Ib., 5, 30.
3 There are more things in heaven and earth, than are dreamt of in our philosophy. (*Hamlet*, I, sc. 5).
4 Ib., 9, 26.

Et ayant réfléchi, il finit par se décider à se réduire à la grosseur d'un petit chat, *vṛishadança pramânas*, de quatre aṅgulas [1], qui font autant de centimètres. Ainsi transformé, il pénétra dans la ville pendant la nuit. *niçi.* Ce fut l'affaire d'un bond, *turṇam utpatya.* Et sans perdre une minute, il se mit à visiter maison par maison l'une après l'autre. Dans ses recherches, il put admirer la beauté de la ville et la civilisation raffinée de ses habitants. La plupart de ces citadins passaient d'un amusement à l'autre, mais d'autre part des milliers de démons, *yâtudhânân sahasracah*, ne cessaient de faire dévotement, à voix basse, la lecture du Véda: स्वाध्यायनिरतांस्तत्र [2]. Et comme précisément il faisait un beau clair de lune, Hanumân put voir à son aise tout-ce qui se passait d'extraordinaire et de merveilleux tant dans les maisons que dans les rues, toutes larges et bien distribuées, *suvibaktamhâpathâm.* Mais ce qu'il ne vit pas, ce fut Sîtâ: न त्वेव सीतां.

Il ne la vit pas non plus dans le palais même de Râvaṇa dont les richesses étaient telles que, enchanté de tant de merveilles, il se dit que voilà le bijou de Lañkâ, लङ्काभरणम्. Son admiration devient de l'extase, quand il entre dans la partie réservée du château, où habitaient les femmes du souverain. Il crut être dans le ciel et s'écria: «C'est le svarga, le monde des dieux, la perfection suprême: स्वर्गोऽयं देवलोकोऽयमिवं सिद्धिः परा भवेत्. Puis, il fit cette réflexion poétique: «Les voilà toutes rassemblées ici ces étoiles expulsées du ciel et qu'on voit tomber de temps en temps: याश्च्यवन्ते ऽम्बरात ताराः काले काले निराकृताः। इमास्ताः संगताः कृत्स्ना. Vient à la suite une longue description de toutes ces beautés endormies dans les attitudes les plus diverses. Un moment l'honnête explorateur crut voir Sîtâ dans la femme ravissante qui était couchée tout près du trône de lumière sur lequel Râvaṇa dormait en ronflant avec un sifflement de serpent: निश्वसन्तं यथा नागं. Mais une courte réflexion lui dit que la chaste épouse de Râma ne

1 *Râm.*, V, 15, 11. Angula a measnre of eight barley corns. (Wilson.)

2 Ib., 10, 16, cf. 11, 14. Le mot *svâdhyâya* signific au propre «lecture particnliere». Mais comme nne telle lecture se rapporte principalement au Véda, c'est le Véda que le mot désigne.

se tiendrait pas ainsi à côté d'un autre homme, cet être fût-il même Vâsuva des Suras: नान्यं नरमुपस्थातुं सुराणामपि वासवं. Il se remet donc à fureter et fouille toutes les autres salles du palais, mais en vain. Alors le scrupule lui vient d'avoir forfait à son devoir en regardant les épouses d'autrui endormies dans leur gynécée: परदारावरोधस्य सुप्तस्य च निरीक्षणं [1]. Cela n'est réellement pas permis, se dit-il. Toutefois, il se console en réfléchissant qu'en faisant cette inspection, il ne lui est venu à l'esprit aucune pensée impure et qu'il n'a en vue que le service de Râma.

Ainsi tranquillisé, il continue ses recherches dans tous les appartements non encore explorés. Mais Sîtâ ne se montrant pas, il a l'idée qu'elle doit être morte, que le féroce Râvaṇa l'aura tuée, *hatâ*, ne pouvant absolument parvenir à la faire dévier du chemin de la vertu aryenne, *âryapathe*. Cette pensée l'accable. Bientôt cependant sa force morale prend le dessus, et il recommence ses recherches; la confiance en soi-même, se dit-il, est la racine du succès: अनिर्वेदः श्रियो मूलम्. Tous les coins et recoins sont aussitôt visités; aucune pièce, si petite soit-elle, ne lui échappe, mais toujours rien de Sîtâ. Alors il se lamente de l'insuccès de sa mission, et il arrive à supposer que Râvaṇa aura perdu sa victime en route quand il l'emporta avec précipitation, d'un vol rapide. Elle aura glissé d'entre ses bras et sera tombée au milieu de la terre ou dans la mer: प्रच्युता रावणस्याङ्कादन्तरा पतिता भुवि पतिता समुद्रे [2]. Peut-être encore que le monstre l'aura dévorée pour se venger de sa résistance, ou les femmes du râkshasa l'auront tuée par jalousie. Et les suppositions vont leur train. Mais soit que soit, il ne veut pas s'en retourner et annoncer à Râma et à Sugrîva qu'il a échoué. Râma en mourrait et, naturellement, Lakshmaṇa ne pourra survivre à son frère. «De proche en proche, le race d'Ikshvâku y passera en entier: *bhaved dhruvam*, c'est sûr [3]. Tous les singes aussi pâtiront de l'affreuse nouvelle. Mon retour sera le signal d'un épouvantable désastre, घोरं तु वैशसं गते मयि भविष्यति. Je n'irai donc pas; je me détruirai plutôt ou m'enfoncerai dans la solitude comme pénitent.»

1 *Râm.*, V, 14, 56.
2 Ib., 15, 27, 30.
3 Ib., 15, 45

Tout en se livrant ainsi au découragement, l'honnête singe pénètre dans un bois d'açokas fleuris. C'est un lieu de délices décrit avec un luxe qui remplit un long chapitre, le 16me, et se continue dans le 17me. Les Indiens sont fort amateurs de la poésie descriptive, mais le genre n'est pas bon; parce qu'il est ennuyeux. La description de la nature convient mieux au pinceau; le domaine de la plume ce sont les faits et gestes. A moins donc que la nature ne se présente aux yeux à l'instar des faits, c'est-à-dire successivement [1], le poète ne doit pas autrement s'en occuper qu'Homère se contentant de l'indiquer rapidement par un trait général mais caractéristique [2].

Cependant Hanumân finit par aperçevoir dans le bocage un magnifique palais gardé par des râkshasîs armées, les unes plus hideuses que les autres et au milieu d'elles il découvre, avec une joie qui fait dresser tous les poils de son corps, लोमहर्षसमुद्भवः, celle qu'il a tant cherchée [3]. Mais dans quel état! Le fils du vent a de la peine à la reconnaître: दुःखेन बुबुधे चैनां. Elle lui présente l'image d'une flamme enveloppée dans la fumée पिनद्धो धूमजालेन प्रभामिव [4]. Par suite il se livre à des réflexions sur la situation passée et présente de Sîtâ qui remplissent deux chapitres et dont la conclusion est que Râma et Sîtâ se valent sous tous les rapports et sont, par conséquent, des époux parfaitement assortis. Sur cela arrive Râvaṇa accompagné de centaines de femmes et noyé en quelque sorte de luxure, d'orgueil et d'ivresse, *kâma darpa-madair yuktam* [5]. A l'aspect du monstre, Sîtâ se met à trembler comme un cotonnier secoué par le vent, et dans sa pudeur, *savridân*, elle cherche à couvrir ses charmes du voile de ses longs cheveux noirs. Mais Râvaṇa l'aborde vivement en lui disant: «*Kâmaye tvan devî*, je t'aime, ô princesse!» et il lui demande de répondre à son amour [6].

1 A cet égard, Shakespeare, Goethe et Schiller procèdent avec une entente qu'on ne peut assez admirer. Qu'on lise par exemple le *Spaziergang* de Schiller et le monologue de Faust au commencement de la seconde partie du drame. Mais le chef-d'œuvre de l'espèce est le passage dans *King Lear* (act. IV, sc. 6) qui donne la description de l'abîme du haut d'une falaise de Douvres: *Stand still! — How fearful and dizzy 'tis, to cast one's eyes so low!* etc. Cela donne réellement le vertige.

2 V. à ce sujet Lessing, *Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, p. 35 sqq., édit. 1839.

3 *Râm.*, V, 17, 35 sq.

4 Ib, 18, 4.

6 Ib., 20, 19.

7 Ib., 22, 5.

La passion que le démon éprouve le rend éloquent, et il n'y a rien qu'il ne promette à sa victime si elle veut être sa femme, son épouse. Les dames de grande qualité de son gynécée, *antaḥpura*, la serviront comme les apsaras servent Çrî, l'épouse de Vishṇu. Lui-même et Lañkâ seront soumis a son bon plaisir, *yathâ sukham*. Quant à Râma, il ne faut plus qu'elle y songe. Râma, dit-il, n'est pas mon égal, *na mayâ tulyas*, ni pour la valeur, ni pour la richesse, ni pour le pouvoir, ni aussi pour le renom de gloire.

Sîtâ, qui pendant ce long discours a eu le temps de se remettre, répond au râkshasa avec lenteur, *çanaiḥ*, qu'elle ne fera pas ce qu'elle ne doit pas faire, अकार्यं न मया कार्यं [1], et que lui aussi ferait bien de considérer son devoir et de tenir une conduite conforme. Sur ce ton elle continue à faire la morale à l'esprit nocturne, *niçâcara*, l'exhortant à la renvoyer à Râma, si d'ailleurs il tient à éviter une mort affreuse sur les ruines de Lañkâ. Râma le tuera comme un serpent, *iva uragam*.

Furieux de ce langage, le démon lui réplique que son sexe ne la préservera pas de la mort, si elle continue à lui parler comme elle fait. Mais Sîtâ, point intimidée par cette menace, lui répond que Râma et Lakshmaṇa tariront la source de sa vie de râkshasa comme le soleil pompe l'eau d'une flaque, तोयमल्पमिवादित्यः. Sur cette parole, le démon vêtu de rouge s'emporte, puis livre la malheureuse à ses râkshasîs, et rentre dans son palais. Alors Sîtâ est tourmentée et torturée à la discrétion de ses gardiennes. A tout instant ces furies la saisissent, s'apprêtent à la déchirer, à la couper en morceaux, à la dévorer vivante. Rage inutile. Rien ne peut ébranler la constance de l'infortunée. « Mangez-moi si vous y tenez, crie-t-elle à ses bourreaux, je ne ferai pas ce que vous dites: कामं खादत मां न करिष्यामि वो वचः [2]; oui, coupez-moi en morceaux, dévorez aussi mon corps, je vous l'abandonne: » छिद्यतां भक्ष्यतां वापि शरीरं विसृजाम्यहं [3]. Mais en elle-même, elle fait cette réflexion: « C'est pour mon peu de vertu, *alpa-puṇya*, qne je souffre ainsi. Sans doute, que jadis dans un autre corps j'ai commis un crime,

1 *Râm.*, V, 23, 2.
2 Ib., 26, 4.
3 Ib., ib., 26.

मया पापं पुरा देहान्तरे कृतं [1]. Honte et encore honte sur la condition assujettie des humains qui me défend de me débarrasser de la vie à ma volonté : धिगस्तु खलु मानुष्यं धिगस्तु परवश्यतां। यन्न शक्यं परित्यक्तुमात्मच्छन्देन जीवितं.

Cependant une vieille râkshasî se sent émue de pitié, et pour consoler l'infortunée elle lui raconte un songe qu'elle a eu. Dans ce songe elle a vu la délivrance de la pauvre captive, la destruction de Lañkâ et la mort de Râvaṇa. C'est même pour amener la mort du démon que les dieux ont conduit la princesse à Lañkâ. Je vois, finit-elle, le bonheur de Sîtâ rétabli, Râvaṇa détruit et Râma dans la gloire : अर्थसिद्धिं तु वैदेह्याः पश्याम्यहमुपस्थितां। रावणस्य विनाशं च विजयं राघवस्य च॥ [2]. Ces paroles de bon augure n'empêchent point Sîtâ de retomber dans ses angoisses ; mais alors les dieux immortels interviennent en lui faisant éprouver en son corps de telles sensations qu'il lui semble être face à face avec son époux, रामं पुरस्तात् स्थितमाचचक्षे [3]. A ces signes, l'épouse revient toute à l'espérance et son chagrin se dissipe. Aussi le mètre de ce chapitre s'écarte, comme souvent ailleurs, de la mesure épique du çloka ; il est tout lyrique.

Sur cela, Hanumân qui, assis et caché dans les branches d'un arbre, avait assisté à toutes ces scènes, Hanumân délibère en lui-même comment il pourra s'entretenir avec Sîtâ pour rapporter ses paroles à Râma. Il lui faut cet entretien en confirmation du succès de sa mission. Mais d'abord il lui faudra parer aux soupçons de la captive. Comment? Il s'arrête à l'idée de lui nommer Râma. C'est ce qu'il fait, puis succinctement et avec lenteur il raconte à Sîtâ devenue attentive, toute l'histoire de son époux jusqu'au moment du rapt, et termine cette entrée en relations par une salutation de Râma et de Lakshmaṇa. Ravie de la communication, Sîtâ élève son âme reconnaissante et rend grâces aux dieux en disant : « Adoration soit à Rudra, adoration au Tonnant, à l'Etre existant par lui-même et à celui qui dévore l'holocauste ! *Namo 'stu Rudrâya, namo 'stu Vajrine, Svayambhuve caiva*

1 *Râm.*, V, 22.
2 Ib., 27, 34.
3 Ib., 28, 15.

Hutâçanâya [1]». Décidément, le brâhmanisme tient au Védisme par toutes les racines de son être; il ne lâche pas la religion des ancètres.

Maintenant Hanumân entre en conversation suivie avec Sîtâ. Il apprend d'elle l'histoire des choses qu'elle a éprouvées depuis le jour de son mariage, et elle, de son côté, est instruite du but de la venue de son interlocuteur. Toutefois, il lui reste la crainte d'être la dupe d'une ruse de Râvaṇa. Pour la rassurer sur ce point, Hanumân lui donne la description la plus détaillée de la personne de son mari, depuis la tête jusqu'aux talons, गुल्फशिरास्थिकः, et lui remet, en terminant son signalement, l'anneau d'or sur lequel est écrit le nom de Râma: रामनामाङ्कितं. A ce témoignage, à la vue de l'anneau, tous les doutes de Sîtâ s'évanouissent et, comme une *κινυρά* émancipée par son *κινυρός*, विमुक्ता किन्नरेणेव किन्नरी [2], elle se sent affranchie de toute souffrance. Sa joie et son contentement se font naturellement jour dans un long discours. Elle dit qu'elle veut offrir en temps convenable un sacrifice pour le bonheur qui lui arrive, et elle se répand en paroles élogieuses sur le messager qui vient de lui dire: «Râma m'envoie ici à cause de toi, त्वदर्थं प्रेषितस्तेन.» Puis, elle s'informe de tout en détail. Hanûmân lui assure que, aussitôt qu'il aura fait son rapport, Râma viendra la délivrer à la tête d'une puissante armée de singes magnanimes: प्रकर्षन् महतीं सेना वानराणां महात्मनां. Elle reverra donc bientôt celui qui pense toujours à elle, त्वामेव ध्यायति सदा, son épouse vertueuse qui lui est plus chère que la vie, भार्या प्राणैरिष्टतमा सती. Séparé d'elle il mène une existence de privations, sevrée de tout plaisir, et maudit continuellement, lui, sa race et sa naissance à cause de la honte qu'il éprouve à la pensée que son trésor a pu lui être enlevé par un vil râkshasa. Jour et nuit il s'écrie en pleurant: Ah! Sîtâ, où es-tu? où habites-tu? हा सीते क्वासि कुत्रासि.

La captive reprend alors la parole avec des reflexions sur le destin qui avec sa

1 *Râm.*, V, 30, 19.

2 Ib., 33, 1. Allusion, parait-il, à un mythe d'initiation de Gandharva et d'Apsara, ces représentants du rhytme créateur ou révélateur du chant et de la danse. (Cf. *Dict. de St. Pétersbourg*, s. v. Kinnara et Gandharva.)

corde enlace l'homme où qu'il soit placé et l'entraîne irrésistiblement : रज्ज्वेव पुरुषो बद्धा कृतान्तेनोपनीयते [1]. C'est ainsi qu'il fait à leur égard. Quand donc cessera-t-il de les poursuivre? Si dans deux mois, *mâsau*, elle n'est pas délivrée, ç'en est fait de sa vie. C'est le terme que lui a fixé son méchant ravisseur.

Hanumân ayant ainsi entendu parler Sîtâ, lui offre, pour en finir sur le champ avec tous ses chagrins, de l'emporter sur son dos, et comme elle objecte son petit corps, *alpa-cariras-van*, ce corps d'animal que craignent les petites bêtes, *αἴλουρον*, *τὰν ἔτρεμε θηρία μικκά*, il prend soudain une forme énorme comme une montagne, et la convainc qu'il est capable d'emporter sur son dos Lañkâ même avec tout ce qu'elle contient et tout ce qui l'entoure. Néanmoins la noble femme refuse; sa pudeur s'effarouche de monter sur le dos d'un mâle, पृष्ठं पुरुषस्य, autre que Râma, bien qu'elle sache que Hanumân est pur de tout péché, *anagha*. Comme la chaste Minerve, elle redoute un regard même involontaire [2]. Le noble singe comprend ce scrupule et l'en loue. Puisque donc il ne peut l'emporter, qu'elle lui donne un signe, *abhijnânam*, que Râma sache reconnaître comme venant d'elle. Alors elle lui raconte deux faits de sa vie intime avec son mari. Rien ne pourra mieux attester l'accomplissement de la mission de Hanumân. Toutefois, sur la demande de celui-ci, elle lui remet en outre un joyau, *maṇiratnam*, de sa coiffure. Ainsi muni de gages suffisants, le meilleur des singes, *harivaraḥ*, décrivit un pradakshina autour de Sîtâ, fit l'anjali et partit. Non, pas encore, car l'un et l'autre avaient encore un discours à placer, discours qui revient à 25 strophes de redites C'est un piétinement sur place comme l'aiment les rhapsodes et le peuple, mais absolument assommant. Quand c'est fini, Hanumân voulant laisser à Râvaṇa un souvenir de sa visite et l'avertir par là du sort qui l'attend, se résout à détruire le magnifique bois d'açokas du méchant, *nriçansasya*. Aussitôt dit, aussitôt fait. Ce beau parc royal, *pramadâvanam*, peuplé d'éléphants et de gazelles, est dévasté en moins de rien ainsi qu'on doit s'y attendre d'un singe qui est le fils du vent. Le fracas que cause cette destruction attire tout les râkshasâs. A la vue des dégats, ils courent

1 *Râm.*, V, 35, 3.
2 *φράσδεο μὴ ὀυκ ἐθέλων τὰν βασίλειαν ἴδης.* (Callimach. hymn. II, 52).
3 *Râm.*, V, 74.

pleins d'effroi avertir Ravaṇa. Le potentat ordonne de saisir Hanumân. Aussitôt une grande troupe de râkshasâs fond avec ensemble sur le flamboyant, *prajvalam*, singe, dont les cris retentissent comme des éclats de tonnerre. Que crie-t-il? Il proclame la victoire prochaine de Râma, de Lakshmaṇa et de Sugrîvâ. «Je suis ici pour vous l'annoncer, moi Hanûmân, le fils du vent, l'exterminateur.» En même temps, il jette une clameur si terrible que Laṅkâ avec son château tremble sur ses fondements et que la cîme de la montagne se fend comme par un coup de foudre: व्यशीर्यत गिरेः शृङ्गं वज्रेणेव विदारितं [1]. Cependant les démons, si épouvantés qu'ils soient, le pressent de tous les côtés et l'entourent. Alors le grand singe aux longs bras, *mahâkapir mahâ-bâhur*, arrachant du château une colonne d'or décoré, *stambhan hemavibhûshitam*, fait avec cette arme cent fois le moulinet et assomme les râkshasâs par centaines à chaque coup. Et ce faisant, il ne cesse de crier: «Je suis l'envoyé de Râma, *dûto 'ham!* Laṅkâ n'existe plus, ni vous ni Râvaṇa!» नेयमस्ति पुरी लङ्का न यूयं न च रावणः.

A la nouvelle du désastre que le poète ne fait parvenir au roi qu'après des redites sans fin, Râvaṇa envoie à ses gens en détresse un de ses plus vaillants généraux, avec l'ordre de ne revenir qu'il n'ait tué le héros singe, नाहत्वा वानरं शूरं [2]. Mais Hanûmân reçoit le pauvre général à coup de flèches, et l'en crible, puis engage avec lui un combat plus qu'homérique à coup d'arbres arrachés. Finalement il l'écrase de telle sorte qu'on ne vit plus rien de lui, ni tête, ni os, ni jambes, ni bras: तस्य नैव शिरो नास्थि न जानुर्न भुजद्वयं. Ses armes, son cocher même avec char et chevaux avaient disparu; tout absolument était réduit en poussière: सर्वचूर्णीकृतम्.

Au reçu du message, Râvaṇa fait partir d'autres combattants distingués, les fils de ses ministres, *amâtya-putrâns*, tous très habiles dans la pratique des armes et très vaillants. Ils ne manquent pas de faire pleuvoir sur Hanumân une grêle de projectiles; mais le grand singe les frappe des pieds et des mains, les renverse avec sa poitrine et avec ses cuisses, les assomme à coups de poing et les déchire avec ses ongles, *nakhair*.

1 *Râm.*, V, 38, 35.
2 Ib., 39, 14.

Alors, Râvaṇa outré de fureur expédie cinq de ses généraux, cinq héros avec des éléphants, en se disant: «A en juger par l'ouvrage qu'il fait, on dirait que ce n'est pas un singe: न ह्यहं तं कपिं मन्ये कर्मभिः परितर्कयन्[1], et il donne ses instructions en conséquence. Mais rien n'y fit. Les généraux parviennent bien à blesser Hanumân, mais ils sont promptement assommés les uns avec le tronc d'un palmier les autres avec un bloc de rocher; les éléphants même ne peuvent soutenir le choc de la masse du héros géant. Pour le coup, c'en est trop, et Râvaṇa pour en finir dépêche Aksha, le prince associé à l'empire, *kumâram*, pensant sans doute, comme le maître de la vigne dans l'Evangile, qu'il respectera son fils. S'il avait lu la fable de *L'Alouette et ses petits* il aurait peut-être compris que le «ne t'attends qu'à toi seul" s'appliquait à son cas[2]. Sans doute, le fils de Râvaṇa fit son possible, il parvint à blesser Hanumân et à le couvrir de ses flèches comme un nuage couvre rapidement de pluie une montagne: किरन शरैः पयोधरः शैलमिवाशु वृष्टिभिः; néanmoins Aksha ne put éviter son sort. Le fils du vent s'élance et saisissant de sa main de fer le jeune héros par les deux pieds, il le fait tournoyer en l'air et le jette rompu et brisé mort sur la terre.

Le chagrin de Râvaṇa fut grand, mais il l'étouffa, निवृत्तशोकः, et fit partir le guerrier le plus illustre qu'il eût, Indrajit, son fils comme Aksha, mais armé par Brahma lui-même, पितामहाराधन°. Le héros monte sur son char trainé par quatre lions, *sinhaiç caturbhiḥ*, et les bonds de ces félins donnant des ailes au véhicule, il courut sur le singe avec la vitesse du vol. Le combat fut terrible, et Indrajit parvint, grâce à son arme enchantée, à rendre Hanumân immobile et incapable de toute lutte. En cet état, le fils du vent se trouva à la merci des râkshasâs qui le prirent et le conduisirent devant Râvaṇa. Alors, le rusé singe imagina de dire au potentat: «Je viens ici comme envoyé du souverain des singes: कपीश्वरस्य दूत सङ्काशादहमागतोऽस्मि.» Mais Râvaṇa lui fait, au milieu de sa cour, subir un

1 *Râm.*, V, 41, 6.

2 C'est aussi la morale qu'enseignent les *randonnées*, apologues qui vont à leur but par une répétition qui n'est épuisée que lorsque tous les rangs ont donnés. V. des exemples chez Simrock, *das deutsche Kinderbuch*, p. 286, sqq. et dans la *Mélusine* de Gaidoz 1878, col. 148, 356.

interrogatoire par un de ses ministres, et, à la question pour quelle raison il a fait les dégats de son parc, le prisonnier répond que c'est pour être conduit en la présence, *darçanârthan* [1] du monarque. S'il a tué des râkshasas, il n'a fait que défendre sa vie. Il répète qu'il vient à l'Indra des râkshasas de la part de l'Indra des singes qui lui souhaite en bon frère et grand ami une bonne et heureuse santé. Puis, rendant compte de sa mission, il le prie de rendre Sîtâ à son époux, lui faisant entrevoir que, s'il s'y refuse, Râma est de force à détruire lui et toutes ses félicités si péniblement acquises par de longues macérations [2]. Partant de là, il lui fait la morale en termes bien sentis, et finit par l'exhorter à sauver son bonheur en rendant Sîtâ. Pour toute réponse Râvaṇa enflammé de colère, *krodam ûrchitaḥ*, ordonne que le prisonnier soit conduit à la mort.

C'eût été fait de Hanumân, si Vibhîshaṇa, le frère de Râvaṇa, n'avait intercédé pour lui. Le prince représente au souverain que l'exécution de cet ordre sanglant ne se concilie pas avec son devoir de roi. Sans doute Hanûmân est un ennemi, ses crimes sont odieux, mais il est ambassadeur, et les ambassadeurs ne doivent pas être tués, disent les sages: दूता न वध्या हि वदन्तिसन्तो [3]. Il y a des châtiments qu'on peut leur infliger, mais la mort, non. Cela ne s'est jamais vu: दण्डेषु दूतस्य वधो न दृष्टः. Et continuant à exposer toute cette doctrine relative au droit des gens, il finit par persuader le roi. Toutefois, le monarque tient à ce que le singe ambassadeur emporte un souvenir, et il ordonne qu'on le renvoie, après avoir mis le feu à sa queue [4]. Les râkshasas ne se le font pas dire deux fois; incontinent ils enveloppent la queue d'Hanumân avec de vieux chiffons de coton: अवेष्टयन्त लाङ्गूलं जीर्णैः कार्पासिकैः पटैः, l'imbibent d'huile et l'allument. On voit que le biblique Samson n'a pas le privilège de ce passe-temps [5], et c'est ainsi partout: les parallèles de la littérature indienne avec la littérature sacrée sont très nombreux. Mais laissons cela [6] et disons que les râkshasâs s'empressent de

1 *Râm.*, V, 46, 13.
2 Ib., 47, 27.
3 Ib., 48, 5. Cf. *Mânavadh.*, VII, 63 sqq. VIII, 125 et al.
4 Ib., 49, 3.
5 Cf. *Iudices*, XV, 4, sq.
6 Relevons en au moins un des plus singuliers qui est celui de la fable de Vâlâpi, dont il est parlé plus haut, avec la doctrine que S. Paul présente aux Corinthiens (I Cor. XI, 27, sqq.) suivant laquelle celui qui avale le corps du Christ, en crève, s'il n'a pas pris ses précautions.

porter la nouvelle à Sîtâ. La noble femme en ressent d'abord une grande frayeur, mais se remettant promptement, elle conjure le feu, कृताशनमुदीरयत्, et, l'adorant, lui dit par trois fois: «Sois doux pour Hanumân:» शिवो भव हनूमतः [1]. A l'instant même, le singe éprouva l'effet de cette parole; au lieu d'intolérables douleurs, il sentit circuler dans sa queue une abondante fraicheur.

Là dessus, il sortit de la ville, ayant d'ailleurs réussi dans sa mission de retrouver Sîtâ. Et tout en s'en allant il pensa que, ayant le feu au bout de sa queue, l'occasion serait bonne pour incendier la capitale des râkshasas, comme un simple champ de blé et d'oliviers. Ainsi il fit, et la chose lui fut d'autant plus aisée que le vent dont il était le fils, l'aimait, *suta-vatsalaḥ* [2] et le secondait en conséquence. Cependant en mettant la ville en flammes, il n'avait pas songé à pourvoir d'abord à la sûreté de Sîtâ, et quand il y pensa il crut qu'il n'y avait plus de remède. Alors il s'accable de reproches de s'être laissé aller à la folie de la colère, रोषमोहपरीतात्मा [3]. Puis il revient à l'espoir que Sîtâ qui l'a préservé du feu, aura bien aussi le pouvoir de s'en préserver elle-même. C'est Sîtâ, conclut-il, qui brûlerait plutôt le feu que le feu ne la brûlerait: अपि सा निर्दहेदग्निं न तामग्निस्तु निर्दहेत्. Et en même temps, il entend des voix de rishis venant du ciel disant: «*Jânaki na dagdheti*, Sîtâ n'est pas brûlée.» A cette nouvelle il va voir la captive et la trouve contente de son exploit; elle veut même retenir auprès d'elle l'héroïque incendiaire, mais le fils du vent, après l'avoir encore rassurée sur le succès de l'expédition prochaine de Râma, prend définitivement congé d'elle et s'en retourne comme il était venu, par la plus haute route de son père, *pituḥ panthânam uttaman* [4].

Rien ne peut décrire la joie des singes quand ils revirent Hanumân, surtout quand il leur dit qu'il avait vu la reine: दृष्टा देवी. Alors ce furent questions sur questions. Hanumân, pour y satisfaire, raconte son voyage d'un bout à l'autre avec l'effrayante prolixité et les amplifications dont le

1 Cf. *Faust*, act. Ir, le caveau d'Auerbach: «*Sei ruhig, freundlich Element!*»
2 *Râm.*, V, 50, 7.
3 Ib., 51, 14.
4 Ib, 54, 10.

Râmâyaṇa est coutumier. Cela fait un chapitre de 146 stances, le 56me, un des plus longs de tout l'ouvrage [1]. Puis, dans le suivant, l'héroïque parleur décrit la cruelle situation de la chaste et dévouée Sîtâ, ce qui amène naturellement l'éloge, *praçançâ*, de la noble femme. Enfin, il demande aux chefs de décider ce qu'il y a à faire. Aṅgada s'offre alors avec force rodomontades à se charger lui tout seul de la ruine de Laṅkâ et de l'extermination de Râvaṇa avec ses râkshasas. Que le Conseil veuille seulement le commissionner à cet effet et on verra. Du reste chacun de ces messieurs, *bhavatâman*, en ferait autant et, en tous cas, ils ne pourront se présenter devant Râma sans avoir délivré la princesse. Autrement on leur fera honte en disant: Ils ont vu Sîtâ, mais ils ne l'ont pas revue, दृष्टा सीता न चानीता. A cela l'indra des ours, Jâmbavat, répond qu'on ne les a pas chargés de la conquête du pays, que leur mission était seulement de l'explorer, que la délivrance de Sîtâ appartient à leur roi qui s'y est engagé publiquement. «*Vâṭam!* très bien!» s'exclame toute la troupe et tous à l'instant font demi-tour à gauche pour reprendre le chemin du pays. Dans l'excès de leur joie ils dévastent, chemin faisant, une forêt nommée le bois du miel, *madhuvana*, c'est-à-dire qu'ils mangent et boivent à longs traits le *nectar apum* que recèlent ces arbres. Aussi deviennent ils foux d'ivresse, मदोत्कटाः [2]. C'est sans doute à cette qualité d'enivrer qu'ont certains miels, ceux que fournissent les plantes vénéneuses, qu'il faut attribuer la défense faite aux deux-fois-nés de manger du miel [3]. S'il est recommandé d'offrir cette substance aux dieux et aux pitris [4], c'est que leur état d'immortels les rend inaccessibles aux infirmités de la nature humaine. Quant à l'appétit immodéré des singes pour le nectar des abeilles, il donne lieu au poète de tracer un tableau où les effets de cette ivresse sont peints de main de maître. C'est réellement amusant. Enfin le mandataire de Sugrîva, commis à la garde du bois, parvient non sans beaucoup de peine, à mettre de l'ordre dans le pillage, puis à engager un certain nombre de singes à le suivre au lieu où

1 Le plus long et de 184 st.; c'est le 82me du VIme livre.

2 *Râm.*, V, 60, 9. Parmi les affinités qui existent entre les singes et les ours et qui permettraient d'appeler l'ours le singe du nord, signalons encore celle qui se manifeste par la passion des uns et des autres pour le miel. Cette substance est pour les ours comme pour les singes le plus grand des régals. (V. Brehm, *La vie des animaux*, les mammifères, I, p. 652; t. f.)

3 *Mân.*, II, 177; VI, 14; *Yajn.*, I, 33; *Açvalâyana*, II, 5, 2.

4 *Yajn.*, I, 41—44. *Mân.*, II, 107; III, 272 sqq. Les dieux aiment tant le miel, que d'après le *Chândogya Brâhmaṇa*, V, ils ont dans le soleil un miel à eux seuls.

Sugrîva, son neveu, se tient avec Râma et Lakshmaṇa. Ce n'est pas sans trembler qu'il fait son rapport du dégat que les singes ont commis, mais contre son attente Sugrîva se montre bon prince, et conclut de ces excès que ses envoyés ont réussi dans leur mission. Il répond donc à son oncle: «Il me faut supporter cela de celui qui a mené à bonne fin cette expédition:» मर्षणीयं च मे तस्य चेष्टितं कृतकर्मणः [1]. En même temps il dépêche Dadhimukha au bois du miel, où le gros des singes attend dans la crainte du seigneur le jugement qui va lui être annoncé. Mais aussitôt qu'ils eurent appris la tournure favorable de leur affaire, tous passèrent à l'excès de la joie, et Aṅgada suivi de toute l'armée se hâta de rejoindre son seigneur et maître.

A la nouvelle qu'il reçut de l'approche des singes, Sugrîva connut qu'il avait bien deviné, car, dit-il à Râma, s'ils avaient échoué ils n'auraient plus jamais osé se montrer devant moi. «Console-toi donc, *samaçvasi hi*, on a retrouvé Sîtâ. Du reste, j'en étais sûr d'avance, car Hanumân personnifie à la fois le succès et la sagesse» हनुमति हि सिद्धिश्च मतिश्च [2].

Sur cela, les singes arrivent et, après avoir salué Râma, Lakshmaṇa et Sugrîva, ils racontent les nouvelles qu'ils savent de Sîtâ. Hanumân dit la manière dont il est parvenu à voir la Jânakîde et fait une vive peinture de la douleur qui accable l'infortunée. Puis, pour preuve de la vérité de son récit, il remet à Râma la perle, *maṇî*, de Sîtâ et lui rappelle les deux circonstances de sa vie intime avec une épouse chérie. Cela cause une si vive émotion aux deux frères qu'ils se mettent à verser des larmes, *praruroda*. Râma se répand en paroles attendrissantes sur les souvenirs que lui rappelle la perle et sur la situation présente de celle qui la lui envoie. Il faut que Hanumân lui raconte jusqu'en ses moindres détails l'entrevue qu'il a eue avec elle, ce qui remplit deux chapitres, le 68me et le 69me.

Alors se présente la question de la délivrance de la prisonnière. «Je ne vois personne, dit Râma, qui puisse franchir l'océan: न हि तं संप्रपश्यामि यः प्लवेत महार्णवं [3], sauf Garuḍa et le Vent, sauf aussi Hanumân, le fils

1 *Râm.*, V, 63, 26.
2 Ib., 65, 9. Il personniflait ainsi la sentence qu'on lit sur les billets de la Banque de France: *La sagesse fixe la fortune.* C'est faux, mais c'est imprimé.
3 Ib., 70, 3.

du vent. Personne en ceci ne sera jamais l'égal de Hanumân.» Et ce disant, il l'embrasse, le visage inondé de larmes.

Mais c'est toute une armée qu'il s'agit de transporter sur le bord opposé de la mer. Comment faire? Râma se creuse la tête, il devient toute réflexion; *dhyânaparo 'bhavat.* Sugrîva l'arrache à sa préoccupation. «*Uttishtha!* debout! lui dit-il, le découragement ne te sied pas, *na çokan kartum arhasi.* Le chagrin est l'ennemi de la mâle fermeté. Prends une résolution énergique et telle qu'elle convient aux hommes de ta condition, aux héros. D'ailleurs avec nos singes ton affaire ne saurait prendre une mauvaise tournure. Tous sont des héros, va! *çûrâç ca sarve vai.* Qu'un pont soit donc jeté sur la mer, बध्येताथ सेतुर[1], pour que nous puissions aller à la ville du roi des râkshasas. Cela fait, Lañkâ est à nous: सेतुर्बद्धः समुद्रे च लङ्का च वशमागता.»

L'apostrophe a un plein succès. Râma sans plus manifester aucune hésitation demande à Hanumân un rapport détaillé sur l'état de Lañkâ; il veut en connaître la force, l'étendue, les richesses, les moyens de défense. Le fils du vent satisfait au désir de Râma et on voit par ce qu'il dit des ouvrages fortifiés et de la valeur des habitants que la ville peut passer pour imprenable. Cela ne déconcerte pas l'époux de Sîtâ. «Je désire, dit-il à Sugrîva, que nous nous mettions en marche sur l'heure même: अस्मिन् मुहूर्त्ते प्रयाणमभिरोचये[2], l'heure est propice pour la victoire: मुहूर्त्तो विजये युक्तः», et il l'explique par des raisons astrologiques comme aussi par le signe d'une de ses paupières, tremblante sur son œil, नयनं स्फुरमाणम्. Tout comme les *cœlestia* et les *signa* chez les Romains. Aussitôt donc Râma donne des instructions détaillées a Nîla, et le fait partir à la tête d'une avant-garde de cent mille singes pour reconnaître la route; puis, il organise pour la marche le corps principal au centre duquel il se placera lui-même avec Lakshmaṇa. Jambavat avec les ours commandera l'arrière-garde.

Toutes les dispositions prises, l'immense armée s'ébranle au commandement de Râma et de Sugrîva et s'avance, joyeuse et contente, *hṛishṭâḥ pramuditaç caiva*, dans la direction du midi, convaincue que Râvaṇa et

1 *Râm.*, V, 71, 13.
2 Ib., 73, 14.

tous ses satellites nocturnes, *rajanîcarâḥ*, ne tarderont pas à tomber pour ne plus se relever.

Rien n'est plus pittoresque que la description qui suit de la marche de l'innombrable multitude des singes et des ours. Après avoir franchi les montagnes du Vindhya et du Malaya, cette foule arrive en bon ordre, quoiqu'ivre de cris et de miel, sur le rivage de la mer et y établit ses campements, *niveçyantân*. Les singes tombent en extase devant le spectacle de l'Océan soulevé par la tempête, et le récit mouvementé que le poète fait en une dizaine de strophes du souverain des fleuves, *sindhurâjasya*, est, quoiqu'exagéré, d'un grand intérêt. Mais pendant que l'armée se livre à son admiration pour la vaste nature, Râma reprend ses plaintes sur l'absence de sa bien-aimée et les exhale en paroles par trop élégiaques pour un héros de sa trempe morale et philosophique; mais on sait que l'amour, loin de nous rendre forts, nous affaiblit au contraire.

Sur ces entrefaites, à Lañka, la mère de Vibhîshana, rakshasî sans tache, *anagha* [1], tient à son fils un discours de réprobation sur le forfait dont Râvaṇa s'est rendu coupable et qui attirera sur lui un châtiment terrible. C'est quelle connaît la valeur de Râma et la divine force de ses flèches, दिव्ये चास्त्रबले. Agitée par les craintes les mieux fondées, elle presse son fils d'aller sans tarder faire entendre à Râvaṇa le conseil de renvoyer Sîtâ en liberté. Là seulement, s'écrie-t-elle, est notre salut: एतदत्र हितं भवेत्.

Le vertueux rakshas se charge avec empressement d'une commission qui n'est pas sans danger, et il va voir son terrible frère. Malheureusement il arrive chez lui juste au moment où le tyran, exaspéré des ravages de Hanumân, a convoqué son conseil de guerre et où celui-ci jure à Râvaṇa de tuer aujourd'hui même Râma et avec lui Sugrîva, Lakshmaṇa et le misérable Hanumân: अद्य रामं हनिष्यामः ससुग्रीवं सलक्ष्मणं कृपणं च हनूमन्तं [2].

1 *Râm*, 76, 6. La présence dans notre poème d'un grand nombre d'êtres qualifiés «sans tache,» même parmi les «serpents et les démons,» comme Fahien appelle les indigènes de Ceylan, démontre, ce me semble, que le Râmâyana relève, tout autant du doux et bienveillant génie du buddhisme qu'il est au point de vue pratique un produit de l'esprit rigoriste et politique du brâhmanisme.

2 *Râm.*, V, 80, 6.

Vibhîshana arrête les vaillants qui sortent déjà pour courir sus aux hardis destructeurs de Lañkâ, et les fait rentrer dans la salle. Cela fait, il adresse un discours à Râvaṇa où il conseille de ne pas s'attaquer à un héros de la valeur de Râma, mais de lui renvoyer la fille des rois. « Il y va, dit-il, du salut de notre famille, *kulârthe;* cela est hors de doute, नात्र संशयः.» Il insiste, il presse, plus que ne le fit Anténor par rapport à Hélène, car pendant quinze strophes il ne cesse de répéter que Sîtâ soit rendue: सीता प्रदीयतां.

Sur ce, Râvaṇa reprend la délibération avec ses ministres. Alors un discours suit l'autre; il y en a pour huit chapitres. Vâlmîki n'est pas homme à nous faire grâce d'un seul mot. Les conseillers examinent donc longuement, chacun à son tour, le fort et le faible de l'affaire, mais finalement Râvaṇa, irrité par la langage acerbe de son frère et poussé d'ailleurs par la mort, कालचोदितः [1], c'est-à-dire par le destin, ne veut entendre à rien. Alors Vibhîshana se retire, suivi par quatre des ministres, comme on fuit une maison en flammes, प्रदीप्तं शरणं यथा [2], et s'en va trouver au mont Kélâsa le dieu Kuvéra que Çiva en ce moment honorait de sa visite pour jouer aux dés avec lui, अक्षद्यूत [3]. Le Plutus indien dévoile l'avenir au frère de Râvaṇa et lui conseille de se rendre auprès de Râma qui avant peu le fera asseoir sur le trône de Lañkâ, après avoir détruit son ennemi et repris Sîtâ [4]. Vibhîshana suit le conseil du dieu et se rend par les airs, avec ses compagnons, à l'endroit où se trouve le fils de Daçaratha. Sugrîva, qui de loin voit venir le râkshasa et les siens, croit que c'est dans un intention hostile et il se prépare à le recevoir d'une rude manière. Il ne change d'attitude que lorsque le frère de Râvaṇa s'est fait connaître et qu'il lui dit la peine qu'il s'est donnée pour amener le souverain des râkshasas à

1 *Râm.*, V, 88, 1.

2 Ib. ib, 21.

3 Le jeu de dés fut de toute antiquité populaire dans l'Inde et l'*Atharvavéda* s'en occupe. Une apsara le patrone (IV, 38, 1—4) et le joueur l'invoque, elle et d'autres êtres divins, pour qu'ils fassent favorablement tourner les dés pour lui et punissent le faux joueur. (VII, 109, 2—7). Le roi des Pandavas, Yudhishthira jouâ aux dés son royaume à Hâstinapura et le perdit à son cousin Duryodhana, roi des Kauravyas. (*Mahâbhârata*, I, 2230, sqq.; Vol. I, p. 389.)

4 *Râm.*, V, 89, 23 sqq.

réparer ses torts en rendant Sîtâ. Toutefois, Sugrîva n'est pas entièrement rassuré; il craint un piége; il craint que Vibhîshana ne soit envoyé par Râvaṇa pour espionner ou pour tuer Râma. Celui-ci, à qui il communique ses soupçons, entre dans ses vues et lui dit de convoquer en Conseil tous les chefs des singes, pour qu'on examine le cas [1]. L'occasion est bonne au poète pour se livrer une fois de plus à son penchant pour la verbosité, et il fait parler successivement sept personnes. Parmi les orateurs, Hanumân puis Râma l'emportent par la justesse de leur jugement, et la délibération se termine par l'ordre de Râma d'accueillir Vibhîshana. D'ailleurs le frère de Râvana serait un espion que Râma se sentirait suffisamment de force pour anéantir le traitre. En attendant, il ne faut pas sur de simples soupçons rebuter un être qui vient en suppliant. Il faut faire du bien même à son ennemi quand il réclame notre secours [2], et sur ce thème Râma expose une morale qui ne le cède en rien à celle de l'Evangile. Plus d'une fois d'ailleurs on est confondu de la pureté et de l'élévation de la morale indienne et nous devons y revenir. C'est de l'Evangile tout pur, mais de l'Evangile avant la lettre. En attendant signalons toujours les préceptes du code de Manu, relativement aux bonnes œuvres [3].

Cependant le frère de Râvaṇa avec ses compagnons est introduit au Conseil. Il expose alors le motif qui l'amène à rechercher l'alliance de Râma et son discours lui gagne à ce point la faveur du magnanime époux de Sîtâ que Lakshmaṇa reçoit l'ordre de le sacrer sur le champ roi de Laṅkâ et souverain des râkshasas. L'investiture, *ânaya*, se fait avec un peu d'eau de mer, aux acclamations de tous les singes [4]; puis on prend la résolution de franchir le détroit qui les sépare de Laṅkâ, moyennant un pont. Râma veut cependant connaître sur ce projet l'avis de la mer elle-même et pour l'y forcer il se livre à une grande pénitence, परेण युक्तस्तपसा. Mais il a beau se macérer, la mer se tait. Alors irrité au plus haut point, cet esprit si élevé en morale se montre, ce qui est plus ordinaire qu'on ne pense, sous le rapport intellectuel, au niveau de la brute. Non seulement il insulte la mer, mais il lui lance des flèches. Cette folie fait songer à Xerxès jettant à la

1 *Râm.*, V, 90, 2.
2 Ib., 91, 9.
3 *Mân.*, IV, 240 sqq. — Cf. *Apoc.*, XIV, 13.
4 Ib., 92, 5.

mer des chaînes pour se la rendre soumise; la différence consiste en ce que pour Râma la chose est présentée comme un acte de puissance magique, ce qui à la vérité ne relève pas le héros au tribunal de la raison; au contraire. Mais qu'est-ce que cela fait à la superstition? Il faut que les flèches de Râma incendient et dévastent l'odieux Océan, et elles le font. Alors la mer se décide à paraître en personne devant le redoutable pénitent: प्रदर्शयामास तदात्मनस्तनुः. Après l'avoir salué par son nom, Sagara, l'océan, lui dit qu'il ne veut pas qu'on le franchisse sur un pont, mais qu'il entend être passé au moyen d'une chaussée: स्तम्भयैतज्जलं दृष्ट्वा ते मार्गमुत्तमं गच्छेयुर्येन हरयो [1]. Ce sera un excellent passage pour les singes et, de plus, un monument de gloire qui restera. Le singe Nala, le fils de Viçvakarma et son égal, *sadṛiço*, dirigera la construction.

Ayant ainsi parlé, le mer rentre dans son lit, *svayonim*, et les singes sans tarder se mettent à l'œuvre par centaines de mille. Ils abattent des forêts entières et arrachent des montagnes des blocs de rochers aussi gros qu'une ville. Le tout est lié ensemble avec des cables de lianes et de roseaux. Ainsi fut établie en peu de temps une route de 20 yojanas en longueur [2] et de dix yojanas en largeur. Les dieux, les rishis, les siddhas, les gandharvas, les pitris et autres venaient en foule contempler du haut de l'air cette merveille de construction et exprimer leur admiration en disant que jamais personne, pas même Indra avec tous les dieux, n'avait fait ni ne ferait une œuvre semblable. Et tant que subsistera la mer, cette chaussée durera et avec elle le nom du constructeur, le nom de Râma [3].

La route étant achevée, le passage de l'armée commença et se continua pendant un mois, *mâsena*. Sur cela finit le 5me chant, et nous abordons le livre excessivement long des batailles, *Yuddhakâṇḍa*, en 113 chapitres dont plusieurs comptent plus de cent strophes. L'action débute comme toutes les guerres, par l'espionnage. C'est un fait que Râvaṇa érige en maxime. C'est

1 *Râm.*, 94, 8.

2 Ib. 95, 35. Un yojana étant de $2\frac{1}{2}$ lieues marines géogr. à 5556 m. la lieue (20 an degré), 20 y. font 44 l. $\frac{1}{2}$ ordinaires. Cependant la distance de l'Inde du point extrême Ramesvaram, à Ceylan n'est que de 55 Kil.m. Mais le point de départ était peut-être à Ramnad ou à Kilkaraï, 60 Kil. plus haut.

3 La tradition indienne voit des restes de cette chaussée dans la série d'îlots rocheux qui de Ramesvaram à Ceylan traverse le détroit (V. Graul, *Reise in Ostind.*, II, 260.)

par un espion, dit-il, que les rois qui entendent leur métier portent le premier coup à l'ennemi [1]. L'esprit du souverain des râkshasas est d'ailleurs troublé par la hardie construction jetée à travers l'Océan, et il propose à deux de ses ministres de se revêtir d'une forme de singe, करिरूपधरौ, et d'aller aux informations chez l'ennemi pour connaître au juste son état de campagne et ses desseins. Le déguisement s'opère par la magie, माय-योच्छन्नौ. Les espions tâchent de s'acquitter de leur commission périlleuse, mais l'armée des singes est si considérable qu'ils ne peuvent venir à bout d'en évaluer le nombre et les forces. Et par malheur ils sont reconnus par Vibhîshana qui les fait conduire devant Râma. Ils abordent le héros en tremblant et s'attendent à subir le sort des espions. Mais le Daçarathide qui trouvait sa joie dans le salut de tous les êtres, सर्वभूतहिते रतः, leur dit en souriant: «Si vous avez vu toute l'armée et nous avez suffisamment observés, si vous avez entierement rempli votre mandat, retournez-vous en comme il vous plaira: यदि दृष्टं बलं सर्वं वयं च समवेक्षिताः।यथोक्तं वा कृतं सर्वमिष्टतः प्रतिगम्यतां संख्याय. Je vais au surplus vous donner un sauf-conduit, et s'il est quelque chose que vous n'ayez pas observé à loisir, il vous est permis d'aller voir encore: अथ किञ्चिददृष्टं हि भूयस्तद्द्रष्टुमर्हथः Je sais que vous avez mérité la mort, mais je vous fais grâce.» Et là-dessus le magnanime époux de Sîtâ ordonne de remettre en liberté ces coureurs de nuit, *rajanîcarau*, leur recommandant de dire à Râvaṇa qu'il ne finira la guerre avant qu'il ne l'ait tué [2].

Les deux espions se hâtent de partir, et rendant compte à Râvaṇa de leurs impressions et observations, ils finissent par lui conseiller d'éviter une guerre funeste en rendant sa femme au généreux fils de Daçaratha. Mais cette proposition met, comme toujours, Râvaṇa en fureur jusqu'à dire qu'il ne rendra pas Sîtâ quand même les dieux, les gandharvas, les dânavas, le monde entier se liguerait contre lui: यदि मामभियुञ्जीरन् देव°. Personne

1 *Râm.*, VI, 5, 20.

2 Ib., 1, 36. La désignation des démons par «coureurs de nuit», qui revient fort souvent, est connue également dans la mythologie babylonienne. C'étaient les *Anoun*, démons nocturnes des plus malfaisants. Le christianisme aussi les connait, puisque St. Pierre compare le diable au lion rodeur cherchant sa proie. (I *Petr.*, V, 8).

d'ailleurs ne serait en état de lui tenir tête un seul instant, *kshaṇam.* Et cela dit, il s'élance de son trône sur le faîte de son palais pour juger par lui-même de la force des singes. Le spectacle qui se présente à ses yeux lui cause, quoiqu'il en ait, une telle impression qu'il en est comme atterré, अभवदल्पबुद्धिः [1]. Les discours de ceux qui lui détaillent la composition de l'état-major ennemi ne sont pas faits pour le remettre de son effroi. Mais son orgueil reprend bientôt le dessus et furieux, il traite ses interlocuteurs de conseillers stupides, qui ne se sont pas inspirés des enseignements du Râjaçâstra, le livre des rois [2]. «Comment, ajoute-t-il, comment ne craignez vous pas de mourir après tout-ce que vous venez de me dire d'irrespectueux pour la majesté royale: किं वां मृत्यभयं नास्ति मामुक्त्वा पुरुषं वचः.» Puis il les chasse de sa présence et fait venir d'autres espions auxquels il recommande de bien pénétrer les intentions de Râma et de ses conseillers et amis.

Ces envoyés partent donc bien déguisés. Mais à peine sont-ils arrivés au camp de Râma, que voilà encore Vibhîshana qui les démasque et les dénonce. On se contente de les fustiger et de les renvoyer brisés au physique et au moral: श्वसन्तो नष्टचेतसः. A la vue de leur piteuse contenance, Râvaṇa, démentant son nom [3], se met à rire: *prahasantan tu Râvaṇan loka-râvaṇam.* Cependant quand il eut entendu le rapport de ces émissaires, rapport qui renchérissait encore sur celui des précédents espions, il devint pensif. Et mandant ses ministres, il leur expose le plan qu'il a élaboré. Puis, les congédiant, il fait venir son grand magicien Vidyujjihva et lui dit: «Je veux par la magie fasciner l'âme de la fille de Janaka; fais moi donc sur l'heure une tête enchantée: शिरो मायामयं कृत्वा मुहूर्त्तेन. Le sorcier s'étant promptement et dans la perfection acquitté de l'ordre royal, Râvaṇa entre avec la tête magique dans le bosquet d'açokas où Sîtâ vivait gardée par des râkshasîs. Il aborde la pauvre captive et lui conte, que l'armée des singes a subi une défaite complète, que tous ses chefs ont été tués et Râma avec

1 *Râm.*, VI, 2, 51.

2 Ib., 5, 7. Ce livre est mentionné aussi dans le Mahâbhârâte, XII, 12, 211.

3 Râvana «qui afflige,» de रु crier, qui fait crier, lameuter. (*Dict.* de Böhtlingk *s. h. v.*). Cf. son surnom déjà mentionné de «fleau du monde»; *sup.*, p. 65.

eux, en preuve de quoi voici sa tête. Et il lui exhibe la pièce fabriquée par son magicien. Elle était si parfaitement exécutée, *suprayuktâm*, que Sîta fut convaincue. La douleur qu'elle éprouva l'abattit raide comme un bananier coupé au ras du sol: पपात भूमौ दुःखार्त्ता छिन्नेव कदली वने. Revenue à elle, sa première parole en embrassant la tête fut cette exclamation: « Ha! je meurs, ô héros, dévouée à la foi de mon époux: हा हतास्मि महाबाहो पतिव्रतमनुव्रता [1]». Puis, elle se répand en lamentations sur la privation que subira le corps de Râma d'être incinéré, lui qui a tant sacrifié au feu, et ses plaintes sont entremêlées de réflexions on ne peut plus philosophiques sur le destin et sur la mort [2], mais par malheur un peu trop savantes pour une femme désolée. Ce qui est plus en situation et même plus naturel, pour une femme de l'Inde du moins, c'est quand elle demande finalement à Râvaṇa, qu'il l'immole promptement sur le corps de son époux: घातय मां शीघ्रं रामस्योपरि [3]. C'est le plus grand bonheur, dit-elle, qui puisse lui arriver, car les mondes supérieurs, a-t-elle entendu dire chez son père aux brâhmanes versés dans les Védas, sont la récompense des femmes qui ont aimé leur époux: श्रुतं मया वेदविदां ब्रह्मणानां पितुर्गृहे। यासां स्त्रीणां प्रियो भर्ता तासां लोका महोदयाः.

En ce moment, on apporte une mauvaise nouvelle à Râvaṇa. Le maître démon sort précipitamment, et à peine est-il parti que la tête magique s'évanouit comme par magie. De plus, Sîtâ reçoit les consolations d'une râkshasî amie qui lui persuade que Râma n'a pas été tué, qu'elle est victime de la magie d'un terrible enchanteur: रौद्रेण माया मायाविना. En même temps, elle lui apprend que Râma a passé la mer avec une armée de singes. Elle parle encore que le bruit des râkshasâs partant pour la guerre arrive à leurs oreilles. Sîtâ alors se rassure, surtout quand son amie lui promet qu'elle prendra son vol pour la tenir au courant des faits et gestes de Râ-

1 *Râm.*, VI, 8, 8.

2 Cf. les longues lamentations de la reine Gândhâri, l'épouse de Dhritarâshtra sur les corps sans sépulture des Kurus, qui, privés des rites funéraires de l'incinération, sont dévorés par les bêtes. (Mahâbh., *Striparva*, 16—25).

3 *Râm.*, VI, 8, 30.

vaṇa et de Râma. Bientôt elle lui apprend que le souverain des râkshasâs, malgré l'insistance de ses ministres et même de sa mère de remettre Sîtâ à son époux, s'y est refusé; qu'il veut le combat. Qu'elle soit sans crainte cependant; Râma saura la reconquérir et ramener dans sa ville: प्रतिनेष्यति ते भर्ता पुरीं त्वामसितेक्षणे [1]. Au même instant un bruit étourdissant de conques et de tambours parti du camp de Râma vient ébranler les montagnes, effrayer Laṅkâ et rendre un moment Râvaṇa perplexe et songeur. Toutefois son esprit de jactance et de bravade reprend le dessus et lui fait dire à son entourage que Râma, Lakshmaṇa et tous les singes ne tarderont pas à être anéantis. Cette outrecuidance engage Mâlyavat, le grand-père de Râvaṇa, à adresser à son petit-fils un discours pour lui rappeler la conduite que doit tenir un roi politique: राजनयानुगः. Il l'exhorte en conséquence à rendre Sîtâ et à faire ainsi la paix avec Râma. A l'appui de ses conseils, il lui fait un tableau effrayant des présages qui annoncent, s'il persiste dans ses agissements, la ruine du roi et des siens.

Ce courageux discours, वाक्यं हितयुक्तं, ne put convertir le démon aux dix nuques, *daçânanaḥ;* il n'y vit que l'outrage à sa souveraineté d'une personne inspirée par l'ennemi, *protsâhanâd ripoḥ* [2]. Non, il ne rendra pas Sîtâ, ce serait s'abaisser, et il ne s'abaissera devant personne. «Que ce soit vice ou vertu, c'est ma nature; elle est invincible: एष मे महतो दोषो गुणो वा दुरतिक्रमः. Il dit et s'occupe de tout disposer pour la défense de Laṅkâ, puis entre dans l'appartement de ses femmes, le gynécée, *antaḥpuram.* Râma, de son côté, réunit en Conseil les chefs de l'armée des singes et des ours avec le râkshasa ami Vibhîshana, pour délibérer sur les mesures à prendre relativement à la conquête de Laṅkâ. Vibhîshana, le frère puiné, *avarajo*, de Râvaṇa, rend compte à l'assemblée de la mission de ses espions qui sont allés dans la cité ennemie par des moyens que lui a fournis la magie. Il se trouve ainsi en état de révéler toutes les dispositions prises par Râvana, ce qui permet à Râma de faire son plan en conséquence et de distribuer les rôles à ses généraux et à ses alliés. Pour lui personnellement,

1 *Râm.*, VI, 10, 34.
2 Ib., 12, 7.

il se charge de la mort du chef des râkshasâs. Quant à ses troupes, il exige que tous restent singes dans la bataille et qu'aucun d'eux ne prenne la forme humaine [1]. Cet ordre, il le donnait probablement pour que ses troupes évitassent toute confusion avec les râkshasâs, très faciles aux transformations. Puis, tout le conseil, conduit par Râma, Lakshmaṇa et Sugrîva, monte sur le Suvéla, qui domine Laṅkâ, pour examiner les ouvrages que Râvaṇa a fait exécuter et les machines au moyen desquels la ville sera défendue. La vue de tout cela comme aussi l'aspect des râkshasâs dont une rangée serrée forme à la ville un second rempart, font pousser aux singes des cris retentissants [2].

Suit une peinture de la vue de Laṅkâ parée comme une femme qui se dispose à mourir pour son époux, placé déjà sur le bûcher: श्रियमापन्नां नारीमिव मुमूर्षतीं [3]. Cependant des prodiges de sinistre augure se produisent; Râma, versé dans la connaissance des temps, *kâlajno*, les détaille et les explique. Il pleut du sang, la lune se montre dans un cercle de rayons noirs et rouges comme à la fin du monde: यथा लोकस्य पर्यये, le soleil s'obscurcit; on ne voit plus clair. «Dépêchons nous, dit-il, c'est le moment.» Et toute l'armée s'ébranle à la suite de Râma et investit la ville. Chacune de ses portes est bloquée par un chef renommé avec un koṭi de singes: द्वारि द्वारि प्लवङ्गानां कोटिं काटिं न्यवेशयत्. Tous se sentent le courage des dieux, *sarva dêva-parâkramâḥ* [4]. Laṅkâ se trouve à ce moment si étroitement cernée que difficilement le vent même parvient à y pénétrer: सर्वत संवृता लङ्का दुष्प्रवेशापि वायुना. Les râkshasâs sont consternés. C'est l'instant que choisit Râma pour charger Aṅgada d'un message de défi pour Râvaṇa. Il le menace de ne pas laisser vivant un seul de ses sujets s'il ne lui rend Sîtâ. A cette condition seulement il aura la vie sauve; si non, qu'il fasse préparer ses funérailles, क्रियतामौर्द्धदेहिकं [5]. Ces paroles enflam-

1 *Râm.*, VI, 13, 33.
2 Ib., 14, 23.
3 Ib., 15, 27.
4 Ib., 16, 41.
5 Ib., 16, 74.

ment Râvaṇa d'une telle fureur qu'il ordonne de saisir et de châtier l'audacieux messager. Mais Aṅgada échappe des bras des quatre râkshasâs qui l'ont empoigné et, après avoir, sur la cime du palais de Râvaṇa, proclamé la victoire des siens, il s'en retourne par les airs et fait son rapport à Râma. Alors celui-ci ne songe plus qu'à combattre: युद्धाय च मनो दधे.

Cependant Râvaṇa voyant Laṅkâ entièrement cernée par tant de singes que la couleur des forêts se fondait dans celle de leur peau: वानरैः सर्वं कानन कपिलीकृतं [1]; Râvaṇa se demande, comment il pourra en venir à bout et les détruire. Et déjà les singes escaladaient les remparts de la ville, les uns armés d'arbres entiers et les autres d'énormes quartiers de rocher, criant à tue-tête victoire! *jayati*, pour Râma, Lakshmaṇa et Sugrîva.

Râvaṇa n'y peut tenir, il ordonne une sortie en masse et aussitôt une mêlée épouvantable s'engage: अन्तरे घोरः संग्रमः समपद्यत. Ce fut comme une bataille entre les dieux et les asuras. Le carnage fut immense: सुमहान् विमर्दः [2].

La première soif de sang apaisée, des combats singuliers s'engagent, द्वन्द्वयुद्धमवर्तत; le râkshasa Indrajit se bat avec Aṅgrada, Hanumân avec Jambumâli, Lakshmaṇa avec Virûpâksha et ainsi de suite. A lui seul, Râma se mesure avec quatre démons à la fois. De tous côtés, l'action de ces héros âpres à la victoire est affreuse, épouvantable. Des fleuves de sang roulent des cadavres sans nombre: शररिसंघातवहाः प्रसस्रुः शोणितापगाः [3]. Rien n'est plus vigoureux, plus mouvementé, plus coloré que le narré de cette bataille. Elle dura jusqu'au coucher du soleil, pour recommencer avec la nuit close. Combat dans l'obscurité terrifiant au suprême degré: निशायुद्धं परमदारुणं [4]. N'y voyant pas, les combattants criaient les uns aux autres, les singes: Es-tu un râkshasa? les râkshasâs: Es-tu un singe? et suivant la réponse, ils s'évitaient ou se frappaient dans cette nuit pleine d'horreur,

1 *Râm.*, VI., 17, 4.
2 Ib., 18, 1.
3 Ib., ib., 24.
4 Ib., 19, 2.

tamasi dâruṇe, avec des haches, avec des tridents, avec des piques, avec des massues ou avec d'autres armes. De plus, les singes déchiraient les râkshasâs avec leurs dents et leurs ongles, et les râkshasâs dévoraient les singes. Râma seul, grâce à ses traits enchantés, était en état de voir clair et de frapper à coups sûrs. Ses flèches d'or volaient de tous les côtés et rendaient la nuit transparente comme la tranquille clarté des étoiles éclaire une nuit d'automne: शुशुभे रजनी तत्र खद्योतैरिव शारदी [1].

Cependant Aṅgada a réduit Indrajit à quitter la bataille après qu'il lui a brisé son char, tué ses chevaux et son cocher. Toute l'armée simienne avait applaudi. Mais le héros râkshasa humilié n'eut rien de plus pressé que d'accomplir un sacrifice au feu suivant les rites de la magie, en égorgeant un bouc noir et en versant dans la flamme le sang de la veine jugulaire de l'animal. Ce sacrifice eut un succès instantané: un quadrige aërien de guerre, magnifique, éblouissant, sans pareil s'élança du feu et Indrajit, le montant, fondit, invisible à tous, sur Râma et Lakshmaṇa, et les enveloppa dans un ouragan de flèches: तौ तस्य शरवेगेन परीतौ. Criblés de traits, les Daçarathides auraient pu faire usage contre leur ennemi invisible de la flèche de Brahmâ, capable de mettre à mort tous les râkshasâs à la fois, et Lakshmaṇa conseillait de recourir à ce moyen. Mais le magnanime Râma ne voulait pas faire mourir pour un seul râkshasa tous les râkshasâs de la terre, एकस्य रक्षसो हेतोः पृथिव्यां सर्वराक्षसान् [2], tuer pour un seul coupable tout un peuple. Scrupule de haute morale, mais mal lui en prit de l'avoir. Indrajit qu'il était impossible de saisir faisait rage. Dix des principaux singes qui cherchaient à le rencontrer dans les airs furent mis par lui hors de combat et précipités sur le sol, *mahîtale*. Puis, entreprenant de nouveau Râma et Lakshmaṇa, il couvrit tout leur corps de serpents passées à l'état de flèches, पन्नगैः शरतां गतैः [3], en même temps qu'il perçait leurs membres de dards effilés. « Je vais, leur cria-t-il, vous envoyer dans la demeure de Yama! यमसादनम्. » Les deux frères renversés par terre étaient tellement garottés

1 *Râm.*, VI, 19, 28.
2 Ib., 19, 72. Cf. la sentence parallèle mais contradictoire du politique Caïphe: Il est bon de tuer un homme innocent pour tout un peuple. (*Joan.* XI, 50; XVIII, 14).
3 Ib., 20, 9.

par les liens des flèches de celui qui avait jadis vaincu Indra lui-même, Indra qui avait conquis l'empire des trois mondes [1], qu'ils ne purent plus même remuer les yeux, *na çekatur udîkshitum*. En ce moment, Râma désespéra de la vie: निराशो जीवितेऽभवत् [2], et on entendit les râkshasâs crier: «*Hato Rama*, Rama est tué!» Sur cela Indrajit courut annoncer à Râvaṇa que ses deux grands ennemis gisaient morts sur le sol. Cette nouvelle remplit d'une telle joie le souverain des râkshasâs, qu'il s'élança pour embrasser son fils et le baiser sur la tête, *mûrddhni upâjighrat*, au milieu de tous ses guerriers [3]. Puis, la réflexion lui vint que Sîtâ, si on lui faisait voir les deux frères morts sur le champ de bataille, pourrait changer de résolution et se rendre enfin à ses désirs. Il la fit donc monter dans un char et emmener dans un endroit d'où elle pouvait voir Râma et son jeune frère sans connaissance l'un et l'autre et couchés sur des flèches. A cette vue, la captive affolée de douleur, poussa des cris lamentables. Puis, elle articule ses plaintes: «*Ha âryaputra!* Oh! mon époux! les signes ont donc menti qui disaient: Tu seras mère d'un fils et ne seras pas veuve: पुत्रिणीयविधवेति च, puisque voilà Râma tué!» Et sur ce ton elle continue avec désespoir à accuser les augures et leur science menteuse, jusqu'à ce qu'une râkshasî sympathique qui a attentivement observé les corps de Râma et de Lakshmaṇa, entreprend de la consoler, l'assurant que les deux héros ont perdu seulement le sentiment, mais qu'ils ne sont pas morts la beauté de leurs traits n'étant en rien altérée [4]. A ces paroles, Sitâ joint les mains en disant. «Puisse-t-il en être ainsi!» et retourne dans sa retraite.

Cependant Râma, garotté par le lien d'une flèche magique, étendu tout sanglant sur la terre et respirant à peine, revient enfin de son évanouissement et articule d'une voix brisée, *svarabhrashto*, des plaintes qui nous paraîtraient excéder les forces d'un être qui n'a plus qu'un souffle de vie si le poète ne nous rappelait à propos la nature quasi divine du héros par son union avec la vérité: स्थिरत्वात् सत्त्वयोगाच्° [5]. C'est de la mort

1 Mahâbhârata, *Karnaparva*, 1, 74, 32.
2 *Râm.*, VI, 20, 28.
3 Ib., 21, 45.
4 Ib., 24, 3.
5 Ib., 23, 35.

de Lakshmaṇa qu'il se plaint, car il n'a plus l'espoir d'avoir un frère, tandis qu'en cherchant bien on trouverait sans doute encore une femme égale à Sîtâ, सीतासमा. Cette réflexion lui arrache des imprécations contre lui-même, sachant que Lakshmaṇa s'est sacrifié pour lui. Là-dessus il fait l'éloge de ce frère héroïque dans une dizaine de stances, puis il conseille à Sugrîva de repasser la mer avec les siens; rien ne pouvant maintenant résister à Râvaṇa. Et en effet l'armée s'en allait comme un navire brisé au milieu de l'Océan: व्यथते सेना भिन्ना नौरिव सागरे [1]. Mais Dhûmra, le roi des ours, s'en aperçut à temps et se mit à arrêter les fuyards en les rassurant. Leur fuite était l'effet d'une fausse alerte. Les singes avaient pris Indrajit pour Râvaṇa. Alors Sugrîva prend la parole et jure de venger Râma par la mort du roi des râkshasas. Il va le broyer sous les yeux de tous ses démons et cela sur l'heure même, मुहूर्त्तादेव. Les singes le croient et le courage leur revient. Cependant avant toute autre affaire, il faut rappeler à la vie et guérir Râma et Lakshmaṇa. Le singe Sushéna sait une panacée; c'est une herbe, *aushadhi*, céleste qu'on administre avec des mantras: दिव्याभिर्मन्त्रयुक्ताभिरोषधीभिश्चिकित्सति [2]. Il faut aller la chercher et le docteur indique le lieu. Alors, avant qu'on ait le temps de suivre l'avis, le divin Garuḍa survient comme un ouragan de feu et touche les princes kâkutsthides. A l'instant leurs blessures se ferment et ils reviennent à eux. Ils se sentent même deux fois, *dviguṇan*, plus de force, de vigueur, d'énergie, de prévision et d'intelligence qu'avant l'accident, et se levant joyeux, *hṛistan*, ils embrassent l'oiseau divin et le remercient. Garuḍa ensuite prend congé en prédisant à Râma qui aime jusqu'à ses ennemis: रिपूणामपि वत्सल [3], qu'il immolera Râvaṇa et ramènera Sîtâ. Puis disparaissant dans les airs, il est salué par l'armée avec des acclamations si formidables que les râkshasas en sont effrayés et ne savent que s'imaginer. Ils en connurent la cause, quand ils virent les deux héroïques Râghuides debout et libres des liens dont les flèches les avaient garottés. Cela les consterna, विष-

1 *Râm.*, VI, 25, 1.
2 Ib., 26, 3.
3 Ib., 26, 40. Cf. *Matth.*, V, 44: Et moi je vous dis, aimez vos ennemis. Cf. *Luc.* VI, 35.

णास्तत्र [1]. Râvaṇa seul n'eut pas peur. Il donna l'ordre à un de ses généraux d'aller sur le champ avec une armée combattre Râma et son peuple forestier, वनौकसः. L'ordre s'exécuta, malgré les présages sinistres qui éclataient de tous les côtés tant sur la terre que dans le ciel. La sortie ne réussit donc pas, bien que les râkshasas se battissent avec fureur. Mais les singes le leur rendirent bien, de sorte que cette bataille fut une des plus tumultueuses, *sutumulas sangrâmaḥ*. Finalement, les râkshasas s'enfuirent dans toutes les directions comme des gazelles assaillies par des loups: दिशोऽगमन् यथा दिक्षु मृगाः कोकैरिवार्दिताः [2]. En vain leur général fit des prodiges de bravoure; son exemple rallumait bien un instant le combat, mais lorsque Hanumân tomba sur lui avec une cîme de montagne et qu'il l'eut brisé et broyé sous le coup, tout fut fini... pour le moment. En effet, à peine Râvaṇa eut-il appris le désastre, qu'il fit partir une nouvelle armée commandée par Akampana, savant (*çâstâ*) stratégiste, expert dans l'art des batailles et de plus passionné pour les combats, *samara-priyaḥ*. Sa sortie fut également marquée pas des présages sinistres, les chevaux de son char s'abattirent sans cause apparente, l'air s'obscurcit, le vent souffla en tempête et les animaux poussèrent des cris lugubres. Akampana n'en fit aucun cas: तानुत्पातानधः कृत्वा [3]. Mal lui en prit, et ce fut encore Hanumân qui décida la victoire en faveur des singes. Semblable au dieu de la mort, *Antakam iva*, le fils du vent abattit tout devant lui, râkshasas, éléphants, chevaux et chars. Akampana eut beau lui percer la poitrine avec 14 flèches meurtrières, *catur-daçabhir vâṇair maçitair*, si grièvement blessé qu'il fût, Hanumân asséna sur la tête de son ennemi un si terrible coup d'arbre qu'il tomba et mourut. Ce beau fait d'armes valut au maître singe les hommages empressés de Râma lui-même, *svayam*, et de tous les dieux.

Quand il apprit ce nouveau désastre, l'autocrate, *adhipaḥ*, des râkshasas se mit à réfléchir. Mais le résultat de cette méditation fut l'ordre adressé à Prahasta, son général en chef, *balâdhyakshaḥ*, de sortir promptement avec une armée pour donner aux râkshasas la victoire et le triomphe. « Ton aspect

1 *Râm.*, VI, 17, 9.
2 Ib., 28, 19.
3 Ib., 29, 12.

seul, finit-il sa harangue, ton aspect seul et ton cri de guerre vont suffire pour mettre en déroute tous ces coureurs de bois, *vanaukasah.*»

Prahasta se dévoue sans hésitation, et aussitôt qu'il a avec sa troupe sacrifié au feu suivant les rites et que prosterné aux pieds des brâhmanes, il a reçu les bénédictions des bons pères satisfaits de ses offrandes, il part drapeau au vent et tambour battant. Nouveaux présages sinistres, mais tout aussi peu écoutés que les précédents. Prahasta les brave en s'écriant: «Je serai la mort de la mort! Je brûlerai même le feu: कालो भवेयं कालस्य दहेयमपि पावकं [1].» De son côté l'armée des singes fut ravie quand elle vit venir le terrible Prahasta. La mêlée fut dès l'abord plus acharnée que jamais. Il y eut des combats particuliers du plus grand héroïsme. Prahasta surtout se distingua; il immola à sa fureur tant de singes que leurs cadavres s'amoncelèrent hauts comme des montagnes. Mais un moment vint où Nila fondit sur lui, et alors il y eut une lutte comme celle d'un lion avec un tigre [2]. Nila en sortit vainqueur; son arme, un bloc de rocher, mit en capilotade la tête de Prahasta. Aussitot ce fut parmi les râkshasas un sauve qui peut général. Il n'y avait plus parmi eux d'individualité marquante qui pût remplacer le chef tombé: न कश्चित् पुरुषोऽभवत्.

L'orgueil de Râvaṇa ne fut cependant pas abattu par cette terrible défaite. Moi-même, *svayam eva*, s'écria-t-il quand il l'eut apprise, moi-même j'irai abreuver la terre du sang de tous les singes, et je précipiterai Râma et Lakshmaṇa dans la nuit de la mort: चैव प्रेषयिष्ये यमक्षयं [3]. Il dit et, furieux, part aussitôt environné de toute une armée. La reine Mandodarî entourée de ses femmes et suivie des ministres et autres personnages d'importance, a toutefois le temps de se rendre auprès de l'autocrate pour lui tenir un discours à l'effet de lui démontrer l'impossibilité où il est de réussir contre Râma et que le mieux qu'il puisse faire, c'est de rendre Sîtâ à son époux. S'il s'y refuse, s'il ne fait pas la paix avec Râma, il perdra tout, son peuple, sa famille, sa capitale.

Mais ce langage est loin de faire changer le monarque. Il lui répond sur tous les tons, sur le mètre épique et sur le mètre lyrique, qu'il ne fera pas

1 *Rám.*, VI, 31, 43.
2 Ib., 32, 34.
3 Ib., 33, 6.

la paix avec Râma: सन्धिं न करोम्यनेन. Je mourrai plutôt, madame (*devi*), que de plier sous n'importe qui: अपि भज्ये तदा देवि न नमेयं तु कस्यचित्. Sur cela, il épuise la gamme de ses rodomontades habituelles, puis, après avoir renvoyé la reine au gynécée, अन्तःपुराय गच्छ त्वं, il sort de la ville avec un tel éclat qu'on crut voir Rudra suivi du cortège des Bhûtas. Râma vit cette sortie du haut d'une colline et demanda à Vibhîshana de lui nommer les plus distingués parmi les guerriers de l'armée du roi ennemi. Le râkshasa ami satisfit à cette demande et le sujet a paru prêter à un lyrisme suffisant pour demander à courir sur les 4 pâdas du mètre royal, comme Pâraskara [1] appelle le trishṭubh. Râma est en effet dans l'admiration devant le spectacle éblouissant du cortège qui entoure la personne de Râvaṇa. Cependant tout en admirant, il place sous sa main ses meilleures flèches et il fait bien, car Râvaṇa ne tarde pas à fondre sur lui. Mais c'est Sugrîva, le roi des singes, qui commence l'attaque, en lançant au roi des démons un énorme bloc de rocher, toute une cîme de montagne. Elle ne peut néanmoins tenir contre les flèches de l'autocrate; ces flèches fendent la masse de pierre en tous sens et percent Sugrîva lui-même. Les singes prennent alors leur élan, mais ils ne sont pas plus heureux que leur roi. Les quartiers de roc qu'ils lancent se brisent tous contre les traits du titanesque Asura et eux-mêmes tombent par masses inanimés sur le sol. Alors l'ennemi des dieux a beau jeu. Il couvre l'armée simienne d'un torrent de flèches, बाणजालैः; cruellement déchirés, les blessés poussent des cris lamentables et se réfugient sous l'égide du secourable Râma: जग्मुः शरण्यं शरणं स्म रामं [2].

En ce moment, Lakshmaṇa s'approche de son frère et s'engage à tuer, lui tout seul, le roi des râkshasas. «Va, lui dit Râma, mais écoute ce que je vais te dire. Râvaṇa n'est pas ce que tu penses. C'est, mon cher Lakshmaṇa, un dur à cuire même pour les trois mondes réunis. Tâche donc d'être sur tes gardes.» Mais voilà que Hanumân a devancé le jeune Daçarathide et provoqué Râvaṇa. Déjà même il avait reçu du démon aux dix nuques un

1 *Grihyasûtra*, II, 3, 10.
2 *Râm.*, VI, 36, 20.

coup de poing qui l'avait fait chanceler. Cependant le fils du vent s'était promptement remis et avait répondu au coup de poing par un autre qui avait secoué le démon comme une montagne est secouée dans un tremblement de terre: यथा भूमिचलेऽचलः. Ce haut fait valut à Hanumân les applaudissements des dieux et des saints et Râvaṇa lui-même, quand la respiration lui fut revenue, témoigne à l'héroïque singe son admiration en lui disant: « *Sâdhu vanara! vîryan te; çlaghanîyo 'si me ripuḥ!* bien singe! tu as de la virilité; tu es un ennemi digne de moi et de mes éloges [1]. » Mais Hanumân n'est pas satisfait; c'est la mort de Râvaṇa qu'il lui faut et il le dit à son ennemi. Cet aveu rallume la fureur du démon et il lance soudain un si terrible coup de poing dans la poitrine de son adversaire qu'il le couche à terre sans connaissance. Puis, cherchant un autre adversaire digne de lui, il fond sur Nîla qui, accablé sous les flèches qui pleuvent sur lui, s'élance sur la hampe de drapeau. Mais là, un dard igné de Râvaṇa vient l'atteindre, lui perce la poitrine et le fait tomber sur le sol. En ce moment Lakshmaṇa survient et provoque le souverain des râkshasas en lui disant: «Viens, Indra des démons, combats avec moi, il ne te sied pas de te battre avec des singes: आगच्छ मां योधय राक्षसेन्द्र न वानरांस्त्वं प्रतियोद्धुमर्हसि [2].» Puis, comme Râvaṇa se répand en paroles de jactance, il l'irrite pour qu'il l'attaque. Cela ne tarde pas. Le jeune héros reçoit même sept flèches à la fois, mais il les coupe avec les siennes, et toujours ainsi pour les suivantes. Cette lutte à coups de flèches finit cependant par incommoder les deux combattants. Râvaṇa y met un terme en plantant soudain sa lance dans la poitrine de Lakshmaṇa qui tombe sans connaissance. En tombant, il se souvint que son âme était, chose incompréhensible, la substance même de Vishṇu incarnée dans un corps humain: विष्णोर् अचिन्त्यं स्वं भागनः प्रतिसंस्मरन् मानुषं देहम् आस्थितः [3]. C'est aussi beau comme panthéisme spiritualiste que le *Θεὸς γάρ τις ἐν ἡμῖν* du poète grec et le *divinae particulam aurae* qu'explique, on dirait, dans une upanishat le muni Sâyakâyana [4].

1 *Rám.*, V, 36, 40.
2 On voit qu'il n'était pas de l'avis des commentateurs qui pensent que ces singes étaient les peuples aborigènes de l'Inde.
3 *Rám.*, VI., 36, 88.
4 *Maitrâyanî Up.* ap. Anquetil Duperron, *Oupnekhat*, I, p. 305.

Râvaṇa s'élança vers le blessé pour s'emparer de lui, mais en ce moment Hanumân qui, revenu de son évanouissement, avait déjà reproché au roi des démons d'ignorer les devoirs du kshatriya en engageant un combat avec un autre avant que le premier ne fût vidé [1]; Hanumân profita de l'instant où Râvaṇa ne se gardait pas pour lui assener dans la poitrine un coup de poing d'une telle vigueur que le roi tomba à la renverse évanoui. Aussitôt le fils du vent prit dans ses bras Lakshmaṇa et l'emporta auprès de Râma. A la vue de son frère sans connaissance, le héros courut pour le venger et voyant Râvaṇa, déjà revenu à lui, il cria au tigre des râkshasas: « *Tishṭha tishṭha!* arrête! arrête! et ne te dérobe pas au châtiment. » Cette apostrophe suivie d'autres paroles mirent en colère le démon roi. Il lança des flèches pareilles à des flammes, mais Râma détruisit avec ses dards le char de Râvaṇa et tout ce qu'il portait; puis, visant la personne du tyran il le frappa de telle sorte que le roi chancela et laissa tomber son arc. Le Daçarathide saisit ce moment pour humilier son adversaire en coupant rapidement sur la tiare (*sahasâ*) du souverain la crête couleur de soleil, अर्कवर्णं किरीटं, qui la surmontait. Puis, joignant à cet outrage des paroles de moquerie, il acheva de rabaisser l'orgueil du monarque à ce point que l'ennemi des dévas et des dânavas eut hâte de s'éclipser et de rentrer dans Laṅkâ. Les Suras, les ṛishis et tous les chœurs célestes saluèrent cette retraite avec des cris de joie.

Râvaṇa se sentit tellement abattu par l'échec qu'il venait de subir qu'il déclara sa défaite devant son conseil en disant: « Moi, l'égal du roi des dieux, je suis vaincu par un homme: देवेन्द्रसमानोऽहं मानुषेण पराजितः [2]. Et ainsi se confirme un ancien oracle de Brahmâ: पुराणं ब्रह्मणा वचनं, qui disait que je serais vaincu par des hommes. Maintenant, continue-t-il, il n'y a plus d'autre ressource que Kumbhakarṇa, le géant victorieux jadis des dieux et des dânavas. Mais il dort, par suite d'une malédiction de Brahmâ. Il faut le réveiller; le difficile est d'y réussir. » En effet la difficulté fut grande. Le souffle des ronflements du colosse était tel qu'il chassait hors de son palais ceux qui se risquaient à vouloir y pénétrer. Après divers essais

1 *Râm.*, VI, 36, 51.
2 Ib., 37, 5.

infructueux, l'entreprise de ce réveil réussit par le moyen d'un certain nombre de femmes charmantes. Les sensations qu'elles firent éprouver au colosse le chatouillèrent si délicieusement qu'il se réveilla avec un soupir semblable au vent de la fin du monde, संवर्त्त इव मारुतः [1]. Aussitôt il demande pourquoi on l'a réveillé. Et, prévenant la réponse, il ajoute: «C'est peut-être qu'il est arrivé quelque malheur au roi des râkshasas.»

On lui apprend que Râvaṇa désire le voir. Il s'empresse de se rendre à cette invitation après avoir fait un repas en comparaison duquel ceux de Gargantua sont bien peu de chose. Pendant qu'il mange, on lui raconte la défaite des armées de Râvaṇa et le péril qu'a couru le roi en personne. Ce rapport décide le géant à partir incontinent en guerre contre les singes. Son aspect seul suffit pour les épouvanter et les disperser aux dix points de l'espace: यं दृष्ट्वा वानराः सर्वे विद्रवन्ति दिशो दश. La vue du titan était en effet épouvantable, *bhayâvaham*. Râma lui-même en fut saisi. Vibhîshana, à qui il demande des renseignements sur le monstre, lui apprend entre autres détails que ce fils de Viçravas a mis en déroute Vâsava (Indra), Vaivasvata (Yama), les Gandharvas, les Nâgas, etc. etc. Le maître des créatures resta stupéfait quand il le vit: विस्मितोऽभूत् प्रजापतिः. On peut s'attendre, conclut-il, que dans sa rage il fera une bouchée du tous les singes: वानरान् भृशसं क्रुद्धो भक्षयिष्यति. Qu'ils se hâtent donc de se cacher. Cependant Râma se décide à combattre le monstre.

Sur ces entrefaites, Râvaṇa a informé Kumbhakarṇa de ce qui s'est passé depuis le rapt de Sîtâ. Le géant lui dit qu'il n'a eu que ce qu'il méritait, qu'il a promptement récolté le fruit de sa mauvaise action: इदं खलु फलं प्राप्तं शीघ्रं पापस्य कर्मणः [2]. Suivent des réflexions qui montrent que ce colosse est un esprit de bon conseil, qu'il connaît la politique des sages, बुद्धिमतां नयः, qu'il a étudié les çâstras en général et spécialement les traités des hommes de gouvernement [3]. Aussi son langage ne plait pas à

1 *Râm.*, VI, 37, 65.
2 Ib., 40, 3.
3 Cf. *Mahâbh.*, II, 151—260, où le rishi Nârada instruit le roi Yuddhishthira par ses questions. C'est une espèce de catéchisme sur les devoirs des rois, procédant par interrogatives (*kaccit*) comme un confesseur qui désire faire avouer au pénitent ses péches d'omission.

l'orgueilleux Râvaṇa, son frère. Il n'est pas un Yuddhishthira; mais aussi Kumbhakarṇa n'est pas un Nârada; il cède à la perversité de son royal frère. Toutefois avant de s'y résoudre, il apprend au potentat qu'il tient d'un saint anachorète que jadis l'extermination des râkshas fut, à cause de leurs iniquités, résolue dans l'assemblée des dieux sur le mont Méru et que, pour exécuter ce jugement, Vishṇu s'est incarné dans le fils du roi Daçaratha tandis que les autres divinités ont pris chacune un corps de singe. Qu'il rende donc à Râma son épouse et lui demande la paix. Qu'il fasse promptement que les dieux n'aient plus rien à voir dans cette affaire. «Sauve-toi par toi-même: रक्षस्वात्मनमात्मना [1].» Voilà un démon moral s'il en fut.

Cependant Râvaṇa ne veut entendre à rien. Il méprise Vishṇu, à cause, dit-il, que ce grand dieu a avili sa divinité en prenant la condition humaine [2]. C'est un dieu qui a abdiqué, on ne peut plus faire cas de lui. D'ailleurs qu'a-t-il besoin d'ours et de singes s'il est vraiment encore Vishṇu dans l'homme Râma. Il retournera donc au grand combat; il tuera Vishṇu dans Râma et les dieux dans les singes. Que Kumbhakarṇa aille en attendant boire et dormir.

Quand il eut entendu ces paroles, le géant se sentant piqué au vif, changea de langage et se montra prêt à servir son frère. Et passant d'un extrême à l'autre, son arrogance excède toute mesure. Il s'engage à rapporter, avant que le soleil ne se couche, la tête de Râma, de tuer aussi Lakshmaṇa, Sugrîva et Hanumân. Le puissant destructeur des cités, Indra en personne ne l'empêchera pas de faire cette besogne, et Sîtâ va être à la disposition de son frère; elle sera définitivement son esclave: चिराय सीता वशगा भविष्यति. Sur cela, Mahodera prend la parole et cherche à détourner le colosse de son dessein. Il lui met sous les yeux l'impossibilité de réussir lui seul contre Râma, et conseille à Râvaṇa un combat d'ensemble offert et soutenu par tous les chefs. Kumbhakarṇa ne laisse pas seulement à Râvaṇa le temps de répondre à cette proposition; il raille les conseils de la prudence et, saisissant sa lance, il part à la grande satisfaction de son frère. Des présages sinistres viennent comme toujours marquer que l'entreprise contre Râma échou-

1 *Rám.*, VI, 40, 52.
2 Ib., 41, 3.

era; Kumbhakarṇa s'en moque tout en convenant que personellement les singes ne lui ont pas donné sujet de s'acharner à leur perte; il les trouve seulement déplaisants à cause qu'ils grapillent partout et maraudent dans les jardins de la ville. La raison est au moins plaisante et détonne singulièrement sur la gamme épique du poème.

L'armée des singes, quand elle aperçut le gigantesque râkshasa et qu'elle entendit l'effroyable rugissement qu'il poussait, n'eut rien de plus pressé que de se sauver. Ce fut comme une terreur panique [1]. Aṅgada eut beaucoup de peine à rassurer les fuyards et à les faire revenir. Les plus vaillants de la bande tremblaient comme des singes vulgaires: परित्रस्ता हरयः प्राकृता इव [2]. A la fin cependant ils se décident à attaquer le monstre avec leurs armes habituelles, des quartiers de rochers et des arbres. Mais Kumbhakarṇa fait table rase de leur foule comme un feu qui dévore une forêt: वनान्यग्निरिवोत्थितः. Ce qui reste d'eux cherche son salut en fuyant par la route qui traverse la mer. Longtemps Aṅgada fait de vains efforts pour arrêter le torrent. Vainement il fait appel à leur honneur militaire, leur disant enfin que par une mort héroïque on est sûr du moins d'acquérir le monde de Brahmâ si difficile à gagner: दुष्प्रापं ब्रह्मलोकं तु प्राप्नुयाम निसूदिताः; ils vont toujours. Enfin, ils perdent la crainte avec l'haleine et alors honteux, ils reviennent, déterminés à vaincre ou à mourir. Ils rétablissent leurs rangs et font face à Kumbhakarṇa. Mais le géant se rit de leur attaque, et les voilà de nouveau à fuir comme les nuages devant la tempête. En vain les généraux attaquent en personne le monstre; il les renverse et les broie, comme un éléphant au temps du rut brise et piétine un massif de roseaux; en vain Hanumân lui-même épuise toute sa vigueur contre le colosse. Il reçoit une blessure dans la poitrine qui lui fait vomir le sang à pleine bouche. Et successivement tous les héros simiens y passent; tous les coups

1 Ce n'était pas une panique proprement dite, parce que cette terreur là est sans cause visible. Il y a cependant toujours une cause. Les bergers de l'Arcadie et de la Sicile dont la terreur est célèbre l'attribuaient à l'apparition mystérieuse et subite du sauvage Pan et les Jakoutes, qui la connaissent aussi (*mirjatschit*), à l'influence des bestiaux au milieu desquels ils passent leur vie. (V. Erman, *Reise um die Erde*, III, 191.) Le fait est que les bœufs sont très sujets à cette terreur. Il y en a aussi des exemples bibliques et c'est Abraham qui en fournit le premier. (*Genesis*, XV, 12: והנה גרולה חשכה אימה).

qu'ils portaient au rakshas étaient pour lui comme de simples attouchements, स्पर्शानिव.

On vit alors, spectacle étrange! grimper des milliers de singes sur le corps du colosse pour le prendre à l'escalade. Cela faisait ressembler le râkshasa tigre à une montagne couverte de mamelons: रराज राक्षसव्याघ्रो गिरिरात्मरुहैरिव [1]. Que fit le monstre? il cueillit délicatement les grimpeurs, les jeta dans sa bouche grande comme l'enfer et se mit à les mâcher. Beaucoup d'entre eux parvinrent cependant à se sauver par les oreilles du géant ou par ses fosses nasales: नासापुटाभ्यां निष्पेतुः कर्णाभ्यां. Si ce n'était pas de l'imagination indienne, ce serait du pur Rabelais [2].

De guerre lasse, ce qui restait de l'armée simienne prit son refuge auprès de Râma et de Lakshmaṇa. Il n'y eut que Sugrîva qui ne voulut pas s'en aller sans tenter une dernière attaque. Mal lui en prit. Le géant l'accommoda si bien qu'il put l'emporter, évanoui dans ses bras, à Lañkâ. Cependant le roi des singes revint à lui, échappa au râkshasa avec l'agilité de son naturel et retourna par les airs au camp de Râma. De colère, le monstre se vengea du tour en se mettant à dévorer indistinctement tous les singes, tous les ours et même tous les râkshasas qu'il put attraper.

Cependant Râma avait pris son arc, la perle des arcs, *dhanû-ratnam.* Le voilà qui court, un carquois aux traits invincibles attaché aux épaules et suivi par Lakshmaṇa. Il arriva en vue de Kumbhakarṇa, lui le premier des hommes, *purusharshabhaḥ*, et bande son arc armé d'un trait invincible. Le bruit en fut si terrible qu'il irrita le géant. Mais le héros se précipite sur le monstre en lui criant: «*Avehi mân mṛityum upasthitan tvam!* sache que je suis la mort venue pour toi! Dans un moment, scélérat, tu auras vécu: प्रेतो मुहूर्ताद्भवितासि पाप [3]. Kumbhakarṇa répond au Daçarathide en le bravant, et effectivement les flèches que Râma lui lança ne lui firent pas la moindre blessure. Il les but comme des gouttes d'eau: स वारिधारा इव

1 *Râm.*, VI, 46, 32.

2 V. *Gargantua*, l. I, ch. 38 et *Pantagruel*, l. II, ch. 32. C'est évidemment chez Rabelais une infiltration indienne à travers tout l'Orient, comme le panthéisme de Spinoza par Ibn Gébirol (Avicebron) a été importée de l'Inde par les Arabes.

3 *Râm.*, VI, 46, 93.

सायकांस्तान् पिबन्. Mais, Râma revint à le charge et plongea dans le cœur de son adversaire une flèche divine. A l'instant le sang ruissela des membres du colosse comme les torrents coulent sur les flancs d'une montagne. Lâkshmaṇa saisit ce moment et ordonne à tout son monde de monter à la fois et de tous les côtés sur le corps du titan. Mais le géant se secoue comme fait un éléphant indocile, et voilà tous les singes qui dégringolent à terre comme des mouches. En même temps, Kumbhakarṇa se mit à ravager les rangs des singes avec son marteau de guerre et ce ne fut que lorsque Râma lui eut avec ses dards abattu les deux bras et rempli sa bouche de flèches acérées, अपूरयत् तस्य मुखं शिताग्रै, que le monstre tomba évanoui. Une dernière flèche lui apporta alors la mort, en lui abattant la tête comme Purandara abattit jadis celle de Vṛitra. En tombant, le corps du géant écrasa deux mille singes, fit trembler sur ses fondements la ville de Laṅkâ et bouillonner les flots de l'Océan [1].

Quand Râvaṇa apprit la mort de Kumbhakarṇa il perdit connaissance, *mumoha*, et tous les membres de sa famille ressentirent une profonde douleur. Revenu à lui, le buffle des râkshasas exhala son affliction dans une lamentation bien sentie où il prévoit sa fin. «Je n'ai plus de royaume! राज्येन नास्ति मे,» s'écrie-t-il [2]. Ma ruine est imminente, et c'est par ma faute, parce que j'ai repoussé les conseils du vertueux Vibhîshana. Alors Triçiras, un des fils de l'autocrate désolé, entreprend de redonner du courage à son père et il y emploie toute sa jactance, *garjanam*. Il demande qu'on lui permette de reprendre le combat, s'engageant à arracher la vie à Râma. Râvaṇa le crut et avec lui tous ses fils. Six d'entre eux se mirent incontinent en mesure de sortir avec le plus grand éclat, montés sur des chars magnifiques et armés de massues, de flèches et d'épieux recourbés. Une foule de râkshasas vaillants les suivirent sur des éléphants, sur des chevaux, *turangaiç* [3], ou sur des chars, le tout avec grand bruit. L'armée des singes armée d'énormes montagnes, समुद्यतमहाशैलाः, ne tarda pas à se présenter à sa vue. Aussitôt commença avec des cris épouvantables un grand carnage,

1 *Râm.*, VI, 46, 136.
2 Ib., 47, 12.
3 Nom à remarquer. Le cheval n'est plus iranien, *açva*, en perse (*sous*) sousien, mais touranien, c'est-à-dire d'une origine anaryenne.

kadanam mahat. La fureur fut telle que les râkshasas assommaient les singes avec des singes et que les singes écrasaient les râkshasas avec des râkshasas, वानरान् वानरैर्° राक्षसान् राक्षसैर्° [1]. La terre disparaissait sous des montagnes de cadavres. La victoire resta aux singes, mais au prix de quelles pertes! Narântaka, le héros invaincu des râkshasas embrocha de son harpon 17 singes à la fois [2], et convertit le chemin où il passait en un bourbier de chair et de sang. On eut dit la mort en personne. Sans Aṅgada, c'en était fait des singes. Ce fils de Bâli se planta devant le terrible râkshasa, le défie et, sans autres armes que ses bras, tua d'abord d'un coup de poing le cheval de Narântaka, puis le renversa lui-même et le brisa comme un rocher est brisé par la chute du tonnerre: पपात यथाचलो वज्रनिपातभग्नः. Et les dieux d'applaudir: *denn euch war der Glückliche verwandt.* Quant à Aṅgada, il resta modeste et n'aspira qu'à de nouveaux combats. Il n'attendit pas longtemps.

Triçiras et autres chefs se présentent pour venger la mort de Narântaka. Tous à la fois se précipitent sur Aṅgada. Un grand moment le combat reste douteux, bien que les coups de poing du singe fassent merveille. D'un seul, assené sur la tête de l'éléphant de Mahodara, il fait sauter hors de leurs orbites les yeux du gigantesque animal. Mais lui-même est atteint d'un coup de massue qui le fait tomber sur ses genoux. Il se relève prompt comme l'éclair. A cet instant il reçoit trois flèches au milieu du front. Le moment était critique; Hanumân et Nila le voient et s'élancent au secours de leur ami. Alors ce fut un combat terrible. Deux héros râkshasas gisent bientôt sans vie sur le sol, mais le redoutable Triçiras ne fléchit pas. Enfin Hanumân parvient à le saisir par sa tiare et, lui arrachant son cimeterre, खड्गेन, lui coupe la tête avec sa propre arme. La terre trembla, प्रचचाल भूमी [3], comme à Poitiers «quand le roy Jehan fust prins par le prince de Gales» [4], et tous les râkshasas se dispersèrent. Il n'y eut que le héros Mahâpârçva qui voulut encore tenter un suprême effort, et trouvant devant lui

1 *Rám.*, VI, 49, 44.
2 Ib., ib., 54.
3 Ib., 50 85.
4 *Chronique du Mont-Saint-Michel*, p. 5, éd. Luce.

Rishabha, fils de Varuṇa, il le frappa d'un coup de massue dans le poitrine. Le héros fut précipité sur le sol sans connaissance, mais revenant à lui, il arrache au frère de Râvaṇa sa massue et lui en assène un coup si épouvantable qu'il lui brise dents et machoires, lui fait sauter les yeux hors de la tête et le renverse sans vie.

Mais déjà se présente un autre champion de la cause de Râvaṇa, le héros Atikâya. Présomptueux des dons que lui avait accordés Brahmâ [1], il pousse le cri de guerre et proclame son nom. Les singes tremblèrent. Râma même se sentit saisi à la vue de cet épouvantable géant, *mahâ-ghoram*, pareil à une montagne et debout sur un char attelé de mille chevaux: युक्ते चाश्वसहस्रेण विशाले स्यन्दने स्थितः. Il demande à Vibhîshana qui c'est et apprend que cet être noir, *kâlaḥ*, vêtu de rouge, est le fils de Râvaṇa et semblable à son père dans la bataille. D'ailleurs plein de respect pour les vieillards, il sait par cœur la Çruti et connait tous les çâstras [2]. S'étant vaincu lui-même à force d'austérités, Brahmâ lui a accordé le pouvoir de vaincre même les dieux jusqu'à annihiler le foudre d'Indra. Que Râma soit donc sur ses gardes.

En effet, Atikâya en fit voir de cruelles aux singes et à leurs héros les plus renommés. On vit ces vaillants trembler sous ses flèches comme un troupeau de gazelles, *mṛiga-yûtham iva*. Allant droit à Râma, le fils de Râvaṇa le somma d'engager le combat avec lui. A cette provocation, Lakshmaṇa irrité banda son grand arc. Le bruit en fut tel que le râkshasa, quelque solide que fussent ses nerfs, en demeure saisi de stupéfaction. Néanmoins il dédaigne de se mesurer avec le frère de Râma, le traitant d'enfant: बालस्त्वमसि, et se moquant de lui. Le vaincre ne lui serait d'aucune gloire. Le magnanime Lakshmaṇa lui réplique en conséquence. Piqué au vif, le râkshasa l'attaque alors, mais toutes les flèches du géant sont cassées dans leur vol par celles de son adversaire, jusqu'à ce que, frappé au milieu du front avec un dard crochu, il se trouve averti par de cuisantes douleurs qu'il a eu tort de mépriser le jeune frère de Râma. Alors il lui décoche une de ses meilleures flèches, le frappe en pleine poitrine et le fait chanceler. Mais Lakshmaṇa arrache l'arme de la blessure et engage avec son ennemi un duel qui, tout

1 *Râm.*, VI, 51, 3.
2 Ib., ib., 26.

terrible qu'il est ne parait pas devoir finir. Si Vâyu ne s'en était mêlé, le combat aurait en effet continué sans donner un résultat décisif. Mais le Vent souffla à l'oreille de Lakshmaṇa: वायुः कर्णे वचोऽब्रवीत् [1], que la cuirasse d'Atikâya était un présent de Brahmâ, qu'il fallait donc pour la percer se servir de la flèche de Brahmâ.

Ce conseil fut la perte du râkshasa. La flèche infaillible, *amogham*, lui fit sauter sa tête des épaules et elle tomba sur la terre comme tomberait le sommet de l'Himâlaya: पपात सहसा भूमौ शृङ्गं हिमवतो यथा·

Quand Râvana reçut la nouvelle de ce malheur, il en fut si consterné qu'il n'eut pas la force de proférer un seul mot. Indrajit, le plus éminent de ses fils, fut touché de cet état de son père et se mit à le consoler, lui disant qui lui, Indrajit, vivait encore et qu'ainsi rien n'était définitivement perdu. Personne, frappé par une flèche que lance mon bras, s'écria-t-il, ne saurait remporter sa vie. En conséquence il fait à son père la promesse que l'ennemi d'Indra, comme il se qualifie lui-même, va tout à l'heure immoler Râma et Lakshmaṇa. Ce disant, il monte sans perdre un instant dans son char et part, suivi d'une foule de héros, après avoir sacrifié à Agni suivant les rites, *vidhivat*, et avoir tué une chèvre noire: कृष्णस्य छागस्य [2]. Les signes furent favorables. Ses incantations couvrirent par surcroit d'un charme infaillible son arc, ses flèches et son char. A ce moment, le ciel trembla et avec lui tous les corps célestes. Naturellement, puisque les hommes toujours s'arrangent leur ciel suivant la conception qu'ils ont de la nature terrestre [3].

Alors renvoyant sa suite, le redoutable démon s'avança seul et invisible sur le champ de bataille. En un instant, les singes furent enveloppés dans une tempête de flèches, शरजालवर्षं. Tous se sentirent frappés. Voyant ce désastre, Râma dit à Lakshmaṇa, comment pourrons nous combattre un ennemi invisible? La chose était en effet impossible, et les deux puissants descendants de Raghu eurent ainsi le sort de tous leurs amis. Indrajit put terminer ses prouesses par un cri de victoire: ननाद हर्षाद्युधि· Puis, re-

1 *Râm.*, VI, 51, 101.
2 Ib., 52, 23.
3 Nous avons en ce genre «le soleil de l'empereur», déjà connu des Romains (Horatii *Carm.*, IV, 5, 2) et le temps de *the Queen* du *old and loyal England*.

prenant le chemin de la ville, il se prosterna devant son père et lui dit: «J'ai tué Râma et Lakshmaṇa: निहतौ रामलक्ष्मणौ.» A cette annonce, l'autocrate aux dix nuques ressentit une joie incroyable.

Mais qui pourrait peindre l'abattement des singes, témoins de l'écrasement de Râma et de Lakshmaṇa. Ils furent atterrés: न चापि किञ्चित् प्रतिपेदिरे स्मः. Vibhîshana entreprit de les ranimer et de leur redonner du courage, leur disant que les deux fils de roi avaient été vaincus non par Râvaṇa, mais qu'ils avaient succombé à la flèche suprême de Brahmâ, donnée à Indrajit par Svayambhû. Il fallait bien que cette arme infaillible fit son effet. Là-dessus Hanumân, l'avisé Marutide, धीमान् मारुतिः, après avoir rendu hommage au trait de Brahmâ, ब्राह्ममस्त्रं मानयित्वा, suggéra qu'il fallait tâcher de ranimer tous ceux à qui il restait encore un souffle de vie et incontinent il se mit à l'œuvre en parcourant avec Vibhîshana le champ du carnage. Quel abattage! Dans l'espace de 3 heures, दिवसस्याष्टमे, le terrible râkshasa avait tué ou blessé 64 kotis de singes, et parmi eux se trouvait moribond l'Indra des ours, Jambavân. A la question de Vibhîshana, s'il vit encore, le roi demande si Hanumân est sorti vivant du combat, प्राणान् धारयते रणे, et quand l'autre l'en assure, il s'écrie qu'alors l'armée détruite ne l'est pas, हतमप्यहतं बलं [2]. Puis, il apprend au fils du vent comment il faut faire pour rappeler à la vie Râma et Lakshmaṇa. Il faut partir au plus vite pour l'Himâlaya où, entre deux cîmes, croissent des herbes qui ressuscitent les morts et les remettent en parfaite santé [1]. Qu'il les cueille et revienne promptement. Hanumân ne se le fait pas dire deux fois et après avoir adoré les dieux: नमस्कृत्य स देवेभ्यो, et s'être donné le malin plaisir de faire par une cri effroyable une peur bleue [2] aux râkshasas, il s'élance, pour accomplir sa mission, avec une vitesse furieuse, चण्डवेगः. Arrivé sur

1 La flore médicinale de l'Himâyala jouissait d'un grand renom. Là croissait l'herbe *mahaushadhî*, qui donnait l'immortalité, et les «fils du Ciel", *Tiēn-tsē*, envoyaient mainte ambassade pour l'avoir. L'Atharvavéda célèbre l'herbe *kushṭha* (V, 22; 30, 16), qui guérissait le *takman*, c'est-à-dire la gale, la lèpre, la fièvre, la phthisie et une infinité d'autres maladies: *çatam ropiç ca takmanaḥ*.

2 Le terme *bleu* marque en général une qualité hors de pair. Ainsi on dit le sang bleu (un sang très noble), une chaleur bleue (quand elle monte à 1200 degrés), etc.

la montagne, il cherche les plantes, les trouve et comme elles se dissimulent pour n'être pas arrachées, il déracine tout le plateau et l'emporte, au grand effroi des dieux et des mondes, à travers les airs pour descendre avec son butin au milieu de l'armée des singes: निपपात तस्मिन् शैलशृङ्गं वानरसैन्यमध्ये.

A peine, les Raghuides ont-ils senti l'odeur des plantes merveilleuses, महौषधीनां, que les flèches sortent de leur corps et que du coup ils se trouvent guéris. Et au même instant tous les singes aussi reviennent à la vie en poussant des acclamations à la gloire du fils du vent, अभिष्टुवन्तः पवनात्मजं तं.

Après ces miracles, Sugrîva émit le conseil de monter de tous les côtés à la fois, avec des tisons enflammés, *ulkâḥ*, à l'assaut de Laṅkâ, et les chefs des singes, goûtant l'avis, l'exécutèrent aussitôt que la nuit fut venue [1]. Alors le feu ne tarda pas à éclater dans la cité de Râvaṇa et à y consumer tout ce qu'il pouvait atteindre de ses riches et magnifiques bâtiments ainsi que dix mille de ses habitants. Dans cette nuit fatale, Laṅkâ jeta un éclat comparable à celui d'un bois de kinçukas [2] en fleurs: रात्रौ सा शुशुभे लङ्का पुष्पितैरिव किंशुकैः, et la clameur des hommes et des animaux qui fuyaient l'incendie se fit entendre à dix yojanas à la ronde. Râma avec Lakshmaṇa et Hanumân entra aussi dans la ville et les flèches des Daçarathides abattirent tout-ce que le feu avait laissé debout.

A la vue de ce désastre, Râvaṇa fut saisi d'une telle rage qu'il semblait être la rage en personne, रूपवानिव रौद्रस्य [3], rugissant comme un lion en fureur, क्रुद्धः सिंह इवानदन्. A sa voix, les râkshasas s'élancent sur les singes et la mêlée qui s'ensuit cause un tumulte effroyable. Toutefois il se dégagea de cette confusion quelques groupes distincts. Ainsi on vit Aṅgada aux prises avec Vajrakanṭha, puis avec Saṅkampana, son frère; il tua l'un

1 *Râm.*, VI, 54, 5.
2 Espèce de *butea frondosa*, remarquable par la beauté de son port et de ses fleurs en forme de papillons.
3 *Râm.*, VI, 54, 43.

et l'autre. Cela lui mit sur les bras deux autres démons, mais il en vint à bout comme des deux premiers. Alors il fut attaqué par un cinquième, et celui-là aussi mis hors de combat, le fils de Bâli à l'immense vigueur se vit entrepris par un sixième, lequel ne put échapper au sort de ses prédécesseurs. La mort de ces héros mit à tel point le trouble dans l'armée du roi des râkshasas: हतप्रवीरा व्यथिता राक्षसेन्द्रचमूस्तदा [1], qu'elle tourna le dos et prit la fuite. Mais rencontrant le fils de Kumbhakarṇa elle fut rassurée et ramenée au combat. Le héros lui-même engagea incontinent un duel avec le singe Mainda qu'il frappe jusqu'à le désarticuler, puis il étendit par terre Dvivida, l'oncle d'Aṅgada. Ce que voyant celui-ci, accourut, mais si vaillant qu'il fût il ne put éviter les flèches pareilles à la flamme du feu, शरानग्निशिखोपमान्, de son adversaire, et il tomba en s'évanouissant, पपात च मुमोह च. Alors pour venger cette victoire, fondent sur le fils de Kumbhakarṇa les héros Jambhavân, Sushéṇa avec d'autres, mais ils ne peuvent pas même approcher le râkshasa; leur valeur se brise contre ses dards, comme les grandes vagues se brisent contre les récifs avant d'atteindre le rivage: वेलामिव महोर्मयः [2].

Dans cette extrémité, Sugrîva s'offrit pour avoir raison du redoutable râkshasa. Après lui avoir adressé des éloges sur la force supérieure dont il vient de faire preuve, le monarque des singes l'avertit qu'il a trouvé à qui parler et aussitôt le saisissant à bras le corps, une lutte si furieuse s'engage entre les deux héros que la terre s'enfonce sous leurs pieds, तयोः पादावगाढा, et que l'Océan se trouble et s'agite, चुक्षुभे मकरालयः. Enfin Sugrîva parvient à soulever son adversaire et du coup le lance dans les flots salés, *lavaṇa-ambhasi*. Mais Kumbhakarṇa revient sur l'eau, se précipite sur Sugrîva et lui assène un coup de poing dans la poitrine; le singe riposte, et tel est la force de son biceps, que le râkshasa tombe brisé et anéanti, vomissant du feu et des flammes: निर्वमन् पावकार्चिषः [3].

Aussitôt se présente Nikumbha pour venger la mort de son frère. Mais

1 *Râm.*, VI, 55, 34.
2 Ib., 55, 58.
3 Ib, ib., 87.

Hanumân s'élance au devant de lui, et si effroyable que fût le coup de massue que le râkshasa asséna dans le sein du fils du vent, celui-ci fit voir que la force de son poing, celle de ses deux bras surtout, était encore plus redoutable. Entourant le cou du démon de ses deux mains, il lui arrache la tête [1].

A peine Râvaṇa eut-il été informé de cette fin inattendue, qu'il fit partir le héros Makarâksha avec ordre d'anéantir les Daçarathides. Ce fils de Khara, versé dans la magie, se crut de force d'accomplir ce que son roi attendait de lui, et il se mit en route avec pompe, environné d'une multitude de râkshasas. En vain des signes sinistres présagent la mauvaise issue de l'entreprise; Makarâksha les méprise et fait irruption au milieu des singes. Il cherche Râma. «Où est-il, ce Râma, cet archifou?» demande-t-il: क्वासौ रामः सुदुर्बुद्धिः [2]. Et il ajoute: «Sa fin est venue et celle de tous ses amis.» Puis, l'ayant aperçu, il lui crie: «Arrête! à nous deux, *dvandvayuddham.* Tu as vécu, tu vas périr.» Râma lui répond en riant, *prahasan*, qu'il se vante inutilement et que les paroles ne sont pas des faits. Et en même temps, il casse avec ses flèches toutes celles que lui décoche le fils de Khara Le ciel était voilé par la multitude de ces flèches. Bientôt Râma frappa à mort le cocher de son adversaire, puis il brisa son char. Le râkshasa lança alors ses meilleurs dards, mais ceux-là aussi furent cassés au milieu des airs par les flèches du Daçarathide. Alors Makarâksha fondit sur le Raghuide le poing levé. Ce fut sa dernière prouesse, car Râma lui enfonça dans le cœur la flèche du feu, sur quoi le fils de Khara tomba et mourut.

A cette nouvelle, Indrajit dans une suprême colère jura de le venger. Entouré de râkshasas qui étaient tous des héros, *vîrâḥ*, il fit d'abord des singes un grand carnage à coups d'armes les plus diverses. Mais bientôt la chance tourna, et les singes à leur tour assommèrent les démons. Le sang coula à flots. Déjà les râkshasas commençaient à lâcher pied, lorsque Indrajit parvint à rétablir la balance. Ses dards répandus par torrents comme des nuées de sauterelles, *çalabhâ iva*, semèrent l'épouvante et le désarroi dans les rangs des singes, de sorte qu'ils se dispersèrent dans toutes les directions. Voilà donc Indrajit victorieux mais non assouvi, *sed non satiata.* Pour en avoir son soûl, il fit, par un rite de sa magie, un fantôme de Sîtâ et le plaçant dans son

1 *Râm.*, VI, 56, 21.
2 Ib., 58, 10.

char: रथस्थां तु सीतां मायामयीं ततः [1], il retourna vers les singes. Mais, spectacle affreux! ils le virent saisir la pauvre captive par sa chevelure et se mettre en mesure de lui trancher la tête. Et le fantôme de crier d'une voix lamentable: Râma! Râma! क्रोशन्तीं राम रामेति. Hanumân y fut trompé comme les autres et ayant apostrophé Indrajit sur l'infamie de cette immolation, il fondit sur lui accompagné d'autres habitants des bois. Mais avant qu'il ne pût l'approcher de près, le râkshasa frappa de son cimeterre le fantôme, en disant que chacun est autorisé à l'action qui peut faire de la peine à son ennemi: पीडाकरममित्राणां यत स्यात् कर्तव्यमेव तत् [2]. A l'instant les singes, terrifiés d'ailleurs par le cri semblable au tonnerre de Çakra, dont Indrajit accompagne son forfait: «Voilà que j'ai tué l'admirable épouse de Râma!» se sauvent chacun de son côté, *pṛithak*, et ce n'est qu'avec beaucoup de peine qu'Hanumân parvient à les rallier. On le vit alors faire des prodiges de prouesses et réussir à refouler les râkshasas

Cependant le bruit de ce grand combat était arrivé aux oreilles de Râma. Le héros envoie au secours des siens le roi des ours avec son armée. Mais déjà Hanumân, ayant terminé sa besogne, revient du champ de bataille et apprend à Râma qu'il a vu de ses yeux Indrajit tuer Sîtâ. A cette annonce, le héros tombe sans connaissance. Lakshmaṇa le relève et le tenant dans ses bras, les sentiments qu'il éprouve se font jour dans un long discours dont la crudité sceptique et matérialiste pourrait en remontrer aux Ecclésiastes et aux Aristippes de tous les temps. Le devoir accompli quand même et la vertu la plus pure, dit-il en substance, ne peuvent nous sauver des malheurs. La vertu n'est donc qu'une illusion, elle n'existe pas: तथा धर्मस्तेन नास्ति [3]. C'est Râvaṇa qui a fait le mal, et c'est Râma qui est frappé. L'action est moralement indifférente; le vice vaut la vertu et la vertu est comme le vice: धर्मेणोपलभेऽधर्ममधर्मेणापि धर्मतां [4]. Récompense et peine... affaire de hasard ou d'ha-

1 *Râm.*, VI, 60, 4.
2 Ib., ib., 24.
3 Ib., 62, 16. C'est le mot de Brutus à Philippes. (V. Florus, H. R., IV, 7: Non in re, sed in verbo tantum, esse virtutem.
4 Ib., ib., 18.

bileté. Par elle-même, la vertu est ainsi vaine et inutile: तस्माद्धर्मो निरर्थकः, et le créateur, celui qui a établi cette belle ordonnance, est coupable de la mauvaise création que voilà: विधाता लिप्यते तेन यथा पापेन कर्मणा [1]. La vertu impuissante contre la méchanceté proclame sa propre faiblesse. Pour rétablir l'équilibre, il faut qu'elle se mette au service du fort; celui qui n'est pas fort est la dupe de sa vertu et n'a plus droit à aucun égard, न मेव्य. Fais donc ainsi et rends hommage à la force: धर्ममुत्सृज्य वर्तस्व यथा धर्मस्तथा बलं [2]. Mais la force, c'est la richesse, et Râma a eu le tort de la dédaigner et de s'en dessaisir. Celui qui est riche a tout, amis, parents, science, intelligence; il est considéré, il est aimé, il est respecté. La vertu, l'amour, la fierté, la joie, la plaisir, la vivacité, la jeunesse... les a qui est riche [3]. Amasse des richesses, धनमर्जय, la richesse est la raison d'être du monde. Moi, je trouve qu'être pauvre ou mort, c'est la même chose. विशेषं नाधिगच्छामि निर्धनस्य मृतस्य च. Le paria et le pauvre sont deux êtres égaux à mes yeux: चण्डालश्च दरिद्रश्च द्वावेव सदृशौ मम.

Voilà un discours inspiré par la philosophie du स्यात्, dont nous aurons à nous occuper quelque peu et qui est assurément de ces doctrines qui rendent fou et que Constance, blessée à mort, priait le légat Pandolphe de lui enseigner pour n'être plus sensible à la douleur [4]. Certes, personne ne l'a plus chanté qu'Horace, mais il en montre au moins le danger en disant qu'au milieu des trésors on ne sait quel vide se fait toujours sentir [5], n'est jamais comblé [6]. Si après cette belle confession Lakshmaṇa va encore marcher contre

1 Le pessimisme s'est toujours plu à faire le procès à Dieu et à le traiter de Turc à Maure depuis la femme de Job (II, 19) jusqu'à H. Heine. Le peuple même y est fort enclin. Les paysans du Holstein disent: Notre seigneur Dieu est un menteur: *us harr God lücht*. H. Heine l'appelait un dieu barbare (V. *Souvenirs* de Mme Joubert). Mon avis est que Dieu, l'Etre pur et simple, n'est pour rien ni dans le bien ni dans le mal, et j'ai développé ma doctrine sur ce sujet dans un ouvrage qui porte le titre: *Exposé doctrinal de l'Idéalisme positif en forme de Catéchisme*. Il n'est pas encore publié et je ne suis pas sûr qu'il le sera.

2 *Râm.*, VI, 62, 26.

3 Ib., ib., 37. Cf. Horat., I. *Epist.*, VI, 36, sqq.

4 *King John*, act. III, sc. 4.

5 *Od.*, III, 24, 63.

6 Cf. *Virtus post nummos*, et son exhortation: *ut rem facias, rem, si possis, recte; si non, quocumque modo rem*, car tout obéit aux richesses et la pauvreté est le plus grand des opprobres, *magnum*

Laṅkâ et tâcher de détruire son roi, c'est uniquement pour plaire à Râma, तव च प्रियार्थं. En attendant, Vibhîshana ayant appris l'état de Râma et ce qui en était la cause, avait tout disposé pour une nouvelle action, tout en assurant à Lakshmaṇa qu'il n'en est pas de Sîtâ comme l'a rapporté Hanumân. Le fils du vent, dit-il, a été trompé par un charme magique obtenu par la vertu d'un sacrifice: तेन हव्यनिमित्तं तु नूनं माय प्रवर्तिता [1]. Que Râma reprenne donc courage et qu'il ordonne qu'on aille tuer Indrajit avant que ce magicien n'ait obtenu de nouveau la faculté de se rendre invisible.

Râma donne l'ordre demandé et charge de son exécution Lakshmaṇa en lui adjoignant Jambavân, Hanumân et Vibhîshana. Ces héros marchent aussitôt et une nouvelle bataille avec l'armée de Ravaṇa s'engage acharnée comme les précédentes. Les râkshasas sont sur le point d'être mis en déroute, lorsque Indrajit s'élance contre les singes, pareil à la Mort: मृत्युरिवापरः [2]. Pendant qu'il s'escrime contre Hanumân dont la place lui est signalée par un massacre extraordinaire de râkshasas, Vibhîshana le désigne aux coups de Lakshmaṇa A ce moment, Indrajit aperçoit le frère de son père, lui reproche sa défection et accable le transfuge de paroles de mépris. Vibhîshana y répond vertement, et pour se justifier d'avoir abandonné la cause de Râvaṇa, il dit, entre autres choses, que s'il est né parmi les râkshasas aux actions méchantes il n'a point le caractère râkshasa, que sa principale qualité lui assigne une place parmi les hommes: कुले यद्यपि जातोऽहं रक्षसां

pauperies opprobrium. Omnis enim res, — virtus, fama, decus, divina humanaque pulchris — divitiis parent; quas qui construxerit, ille — clarus erit, fortis, justus, sapiens etiam et rex, — et quidquid volet. (Horat. II, *Satir.* III, 94 sqq.; cf. I, *Epist.*, VI, 36 sqq., I, 53 sqq. 65, et al. Déjà au temps de Pindare quelqu'un s'écria: l'argent! l'argent! voilà tout l'homme: χρήματα, χρήματ' ἄνήρ, (*Isthmia*, II, 17), mais c'était le cri d'un homme trompé et trahi par ses amis et par la fortune, un cri et non une doctrine. «De l'or, de l'or; l'or est tout, et le reste sans or n'est rien, s'écrie le neveu de Rameau. — La réalité de cette puissance de l'or s'impose même à la douce et naïve Marguérite puisqu'elle s'écrie: Nach Golde drängt, am Golde hängt doch alles. Ach wir armen! Malheur aux pauvres! Mais nulle part ce sentiment n'est plus crûment étalé que dans la confession de Gingillino par Giuseppe Giusti: «Je crois à l'or tout-puissant et à son cher fils, le Sequin: Io credo nella Zecca onnipotente, e nel figlioulo suo detto Zecchino.

1 *Râm.*, VI, 63, 15. Par le rite qui lui est identique, le dieu se force la main à lui-même. On sait que dans l'opinion des Indiens rien n'est puissant comme le sacrifice offert suivant les rites. Il fait en quelque sorte violence à la divinité ou le dieu se fait violence à lui-même, puisque le rite c'est lui.

2 Ib., 65, 15.

पापकर्मणां। गुणो यः प्रथमो नॄणां तन्मे शीलमराक्षस [1]. Je ne puis aimer, ajoute-t-il, un frère à l'âme cruelle, *durâtmanâ*, et qui règne par la terreur, *dâruṇena*. Quant à toi, vil démon, tu ne rentreras pas dans Laṅkâ, la vie n'est plus possible pour toi, न शक्यं जीवितुं त्वया.

Le Ravanide répond à ces paroles par des injures et avec une jactance qui provoquent un sanglant discours de Lakshmaṇa, dont l'effet immédiat est qu'Indrajit saisit son arc et lance au Daçarathide des flèches qui l'atteignent et le blessent cruellement. Toutefois, n'étant pas mis hors de combat, le frère de Râma riposte, sur quoi il s'engage entre les deux champions un combat comparable à celui d'un tigre avec un lion, *vyâghra-keçariṇâv-iva*. Enfin le fils de Râvaṇa faiblit. Vibhîshaṇa qui le voit au changement de couleur du visage, *vivarṇa-vadano*, d'Indrajit le fait remarquer à Lakshmaṇa et l'encourage à tenir ferme. Aussitôt un trait du Daçarathide va frapper le Ravanide et répand sur les yeux du vagabond nocturne, निशाचरः, le voile de la mort. Mais se remettant promptement, il lance à son adversaire, avec des paroles outrageantes, sept de ses flèches qui percent à la fois Lakshmaṇa et Hanumân; puis, d'une main rapide, il crible d'une centaine de dards le pauvre Vibhîshaṇa. Cependant le Raghuide arrache en riant et en disant: «Ce n'est rien, *kincit iti bruvan*,» les traits du Ravanide et, lui criant: «Voici comment il faut tirer entre héros: एवं शूराश्च युध्यन्ते, il lui brise sa cuirasse d'or et le met à nu tout inondé de sang, les membres rompus. Alors les ṛishis les plus augustes, les Gandharvas et les Câraṇas vinrent féliciter Lakshmaṇa et lui dire: «*srastyastu* [2], que le bonheur soit avec toi!» Et le Sumitride réalisa sur le champ le voeu des immortels en perçant le cocher d'Indrajit. Les singes ensuite achèvent l'œuvre; ils se jettent sur le char et les chevaux du Ravanide et les mettent en pièces.

Ainsi mis à pied, le râkshasa fut au paroxisme de la fureur. Il répand sur Lakshmaṇa un déluge de flèches, शरजालम्, et met en pièces son armure. En retour, le Daçarathide plante cinq dards dans le visage d'Indrajit. De côté et d'autre, on ne se lance plus alors que des flèches divines, les flèches de

1 *Râm.*, VI, 66, 24.
2 Ib., 69, 36.

Çiva, de Yama, de Kuvéra, du feu, पावकास्त्रं, des Asuras et d'autres. Mais toutes se brisent dans les airs les unes contre les autres, sans résultat définitif. Enfin Lakshmaṇa tire la flèche d'Indra avec accompagnement de versets appropriés au succès personnel, वाक्यमर्थसाधकमात्मनः, et dont le refrain était: Tue ce rakshasa: इमं जहि राक्षसं [1]. Cette incantation fit son effet. Indrajit atteint par la flèche enchantée tomba pour ne plus se relever. Alors il y eut parmi les singes des cris de joie pareils à ceux que les dieux poussèrent à la mort de Vṛitra [2]. Les habitants du ciel jusqu'aux Apsaras y prirent une large part. Lakshmaṇa fut porté en triomphe et tout le monde criait: «Victoire à Lakshmaṇa! लक्ष्मणो जयति. Quant aux râkshasas, ils poussaient des hurlements de douleur en se dispersant dans toutes les directions.

Toutefois le vainqueur avait été cruellement maltraité par son terrible ennemi; il ne put marcher d'abord qu'appuyé sur Vibhîshana et sur Hanumân. C'est ainsi qu'il alla rejoindre son frère qui ignorait encore l'issue du combat. Quand on l'en eut instruit, il manifesta une grande joie et dit: «La mort d'Indrajit est la perte de Râvaṇa: रावणोऽस्य (इन्द्रजितः) विनाशेन हत [3]. Puis, faisant de tendres caresses à l'héroïque blessé, il le félicite de sa victoire qui, ajoute-t-il, la lui assure à lui-même sur le roi des râkshasas. Un singe opère ensuite la guérison instantanée de Lakshmaṇa au moyen du parfum d'une plante himâlayenne nommée *viçalyakaraṇî* «qui débarrasse de ce qui pîque» [4], sinon de la mort même [5].

Cependant les râkshasas défaits annoncent l'accablante nouvelle à Râvaṇa qui en est tellement saisi qu'il perd connaissance. Revenu à lui, il éclate en lamentations sur la mort de son fils, éminent entre les éminents de l'armée râkshasî. Puis, enflammé de colère, il ordonne qu'on lui apporte sa cuirasse,

1 *Râm.*, VI, 70, 36.
2 Ib., ib., 43.
3 Ib., 71, 9.
4 Ib., ib., 23.
5 Sur la foi du culte rendu au Soma (*asclepias acida*), Haoma chez les Irâniens, plante dont le jus procure, d'après le Véda, l'immortalité et qu'on invoquait comme un dieu saint, *satpatiḥ*, les Chinois, sous la dynastie des Thang surtout (au 7e siècle de notre ère), et aussi les Sassanides ont cru que l'Inde produisait une herbe contre la mort, *sanjîvinî*, et ils n'ont pas manqué, nous l'avons dit déjà ci-dessus (p. 135), d'y envoyer force gens pour se la procurer. Mais: *omnes eodem cogimur*, partout et toujours.

son arc et sa flèche, celle qu'il possède par la faveur de l'Etre existant par soi-même. Svayambhû la lui a octroyée à la suite d'une pénitence des plus dures, दुश्चरं तपः, soutenue pendant des milliers d'années [1]. En même temps, le terrible autocrate songe à Sîtâ et décide de la tuer: सीतां हन्तमवस्थितः. Et sur le champ il tire son épée et se précipite, débordant de fureur, dans le bois d'açokas où la vertueuse captive demeurait toujours sous la garde d'une troupe de râkshasîs. Il l'aurait égorgée, si Avindhya, un conseiller intégre, अमात्यो शुचिः, ne fut parvenu à lui faire sentir l'atrocité d'une action capable de souiller à jamais un snâtaka, une personne qui a été définitivement initiée par le bain final dans la science védique. Va au combat, lui dit-il, va au combat au milieu de ton armée et nul doute que tu ne tueras Râma. Alors l'enfant de Mithilâ [2] te sera acquise de droit.

Ce discours mais plus encore, on peut le croire, la beauté de sa captive firent revenir à de meilleurs sentiments le terrible monarque des démons. Il ordonna alors la sortie de son armée. Tous partirent comme des lions ivres de fureur, सिंहा इव मदोत्कटाः, et cela au moment même où se levait le soleil. Le choc avec les singes produisit un tumulte à faire dresser les cheveux, तुमुलो लोमहर्षणः. Impossible de préciser le nombre des morts tant d'un côté que de l'autre. Il y eut des montagnes de cadavres et des fleuves de sang. Râma en avant, au beau milieu des râkshasas, fit avec son dard gandharvique des exploits incroyables. Les démons en furent si troublés, *mohitâḥ*, qu'ils se frappaient l'un l'autre, ततो जघ्नुः परस्परं, et qu'enfin tous ceux qui purent échapper au carnage tournèrent le dos et s'enfuirent anéantis. Ils avaient perdu jusqu'à leurs étendards, विगलितध्वजाः.

Alors ce furent à Laṅkâ, parmi les râkshasîs des lamentations déchirantes. Toutes pleuraient les unes un mari, les autres un fils, un frère ou un neveu. Bientôt elles se mirent à accuser Râvaṇa. C'est lui qui, s'exagérant sa force, avait allumé cette guerre éternelle, *vairam akshayam*, rejetant,

1 *Râm.*, VI, 72, 27.

2 Sîtâ était née à Mithilâ, capitale des Vidéhas, peuple au nord du Gange, dans le district actuel de Tirhout, de la présidence de Bengale.

l'insensé, les conseils salutaires de Vibhîshana et de tous les râkshasas bien intentionnés [1]. Tous nos héros les plus marquants, *pravîrâ*, sont morts, s'écriaient-elles, et nous voilà abandonnées et sans appui. Hélas! Çiva l'avait prédit: Il naîtra une femme pour la sécurité des dieux en amenant la destruction des râkshasas: उत्पत्स्यत्यभयार्थं वो नारी रक्षःक्षयावहा [2]. Mais c'est l'orgueilleux, c'est l'insensé Râvaṇa qui nous vaut cette épouvantable destruction. C'est la fin des fins; c'est la mort dans le cataclysme d'un yuga: कालेनेव युगक्षये.

Râvaṇa qui entendait sortir ces plaintes de chaque maison en fut d'abord accablé; puis, frappé en quelque sorte par le feu de la mort, कालाग्निरिव मूर्च्छितः [3], il résolut de se mettre en personne à la tête de ses râkshasas. C'est décidé; il veut, dit-il, envoyer Râma et Lakshmaṇa dans le séjour de Yama, नयिष्ये यमसादनं. Et sur ce thème il se livre à une fougue de rodomontades qui portent en 8 strophes sur tous les hauts faits qu'il va accomplir aujourd'hui, *adya*, même. Aussi la sortie doit se faire en musique, वाद्यानि. Elle précédera le char splendidement orné où il se placera. Sur ce char, attelé de huit chevaux, flottera un drapeau d'or portant dans son champ une tête d'homme: केतुना नरशीर्षेण काञ्चनेन विराजितं [4]. Tout se fit comme le puissant autocrate l'avait ordonné. Mais au moment où, semblable à Yama le noir destructeur, *kâlântaka-Yama-upamah*, Râvaṇa sort de la ville par la porte même que tenaient investie Râma et Lakshmaṇa, le soleil s'obscurcit, une profonde nuit enveloppe le ciel, des nuages part un bruit épouvantable et la terre tremble, संचचाल च मेदिनी. Il y a d'autres prodiges encore, tous annonçant un désastre prochain. Mais Râvaṇa, frappé de folie, मोहाद्वधार्थं, n'en tient compte et la bataille s'engage plus furieuse

1 *Râm.*, VI, 74, 21.

2 Ib., ib., 39. Cf. *Gen.*, III, 15. La nouvelle Eve (*nova Eva*) écrasera la race (זרעה) des démons: הוא ישופך ראש. O vanité des croyances! Le vrai est que la lutte est éternelle:

Das Rechte, das Gute führt ewig Streit,
Nie wird der Feind ihm erliegen.

3 *Râm.*, VI, 75, 4.

4 Ib., ib., 28.

que jamais. Le roi des démons fait des prodiges; d'un seul trait on lui voit embrocher jusqu'à neuf singes à la fois: शरेणैकेन स हरीन नव विभेद. Aussi toute l'armée simienne prit l'épouvante et détala en désordre. Mais bientôt, faisant spontanément à la cause de Râma, रामस्यार्थे, le sacrifice de leur vie, les coureurs de bois revinrent sur leurs pas et firent face à Râvaṇa avec une grêle de tronc d'arbres et de quartiers de rochers.

Cependant tous les principaux singes sont successivement blessés. Hanumân a le corps percé de 20 flèches, Jambavân de 7, Nîla de 10, et ainsi de suite. Vrai est que les râkshasas n'étaient pas non plus épargnés. Le souverain des singes les broyait sous ses coups de géant, प्रममाथ महाकायो राक्षसान वानरेश्वरः [1]. Ils tombaient comme des montagnes qui s'écroulent, पेतुः प्रकीर्णा इव पर्वताः, jusqu'au moment où le démon Virûpâksha se mit en travers et arrêta Sugrîva. Alors s'engagea entre les deux héros un combat à mort. Le char du râkshasa étant promptement mis en pièces et son cocher tué, le démon monta sur un énorme éléphant, *mahâ-gajam*, et parvint à cruellement blesser son royal adversaire avec des traits qui étaient pareils à des serpents, शरैराशीविषोपमैः. En ce moment critique, Sugrîva visa dans sa fureur, par une résolution mentale, la mort du râkshasa: महाक्रोधो वधे चास्य मनो दधे [2]. Virûpâksha aussitôt démonté, est réduit à son épée et, après des alternatives diverses, Sugrîva parvient à l'assommer d'un coup sur le front.

Cette mort alarma Râvaṇa; il sentit enfin que le destin lui était contraire dans cette guerre: बभूवास्य व्यथा युद्धे प्रेक्ष्य दैवविपर्ययं [3]. Son espoir ne reposait plus que sur un petit nombre de héros. Il s'adresse donc au vaillant Matta et lui dit: «Voici le moment favorable aux âmes dévouées pour obtenir le gâteau de leur maître: भर्तृपिण्डस्य कालोऽयं निर्णेतुं साधुबुद्धिभिः» [4]. Sur cette parole, Matta se jette dans la mêlée, fond sur Sugrîva et brise

1 *Râm.*, VI, 76, 11.
2 Ib., ib., 26.
3 Ib., 77, 3.
4 Ib., 77, 5. L'offrande du *piṇḍa* procurait à celui qui était mort le bonheur éternel et inaltérable de l'autre monde et c'est à cela que Râvana fait allusion. (V. *Mân.*, III, 214 sqq., 247 sq., 260 sq., 275, et pour le rite le *Gṛihyas* d'Açvalâyana, IV, 3, 23; 4, 18; 5, 10; 7, 6, 26.

avec ses traits tous les rochers que lui lance le souverain des singes. Les deux héros s'attaquent alors de près comme deux taureaux et luttent d'adresse et de vigueur jusqu'à ce que leurs armes volent en éclats. Le duel continue à coups de poing, *mushtibhis;* mais, également habiles en cette sorte de combat, ils n'arrivent à aucun résultat décisif. Ils reviennent donc aux armes tranchantes qu'ils ramassent sur le champ de bataille, et bientôt un coup mal dirigé par Matta donne tout l'avantage à Sugrîva. Prompt comme l'éclair, le singe abat la tête du râkshasa. Râma fut dans la joie, रामो हृष्टो बभूव ह.

Mais déjà accourt le nocturne Unmatta, la bouche pleine de rodomontades. Un moment sa furie parvient à mettre le désordre dans l'armée des singes. Le courage revient aux sujets de Sugrîva à la vue des exploits d'Aṅgada et du roi des ours, qui parviennent à briser le char et à tuer les chevaux du râkshasa. Sur cela la bataille reprend de plus belle, mais si Aṅgada n'avait eu de nouveau recours aux coups de poing qu'il savait si bien donner rien ne se serait décidé. Celui que le prince simien porta à Unmatta fut semblable à la foudre d'Indra; il étendit le râkshasa sans mouvement et lui ravit le jour.

Voyant ainsi ses plus fameux généraux immolés les uns après les autres, Râvaṇa prend sa grande résolution et s'avance rapidement au devant de Râma. Celui-ci, le voyant venir, ne peut contenir sa joie et dit: «Par la mort de celui-ci, j'éprouverai enfin toute la satisfaction que peut donner un combat: वधेनास्य हि संगम्य तुष्टिमेष्यामि संयुगे [1].» Aussitôt il décoche une flèche au râkshasa, mais la flèche de son adversaire la brise en quatre au milieu de son parcours. Voyant cela, Lakshmaṇa se place en face de l'autocrate et, après une échange de paroles vantardes de côté et d'autre, le Sumitride est forcé de vider la place et de laisser arriver Râvaṇa sur Râma lui-même, राममेवाभिदुद्राव.

Alors, *tataḥ*, un combat suprême, épouvantable, fait pour amener un résultat définitif, युद्धं महत् जीवितान्तकरं घोरं, s'engagea entre les deux héros et Râvaṇa, grâce au terrible dard des ténèbres, *tâmasan astram*, que

1 *Râm.*, VI, 79, 15.

Brahmâ lui-même avait fabriqué, ब्रह्मणा निर्मितं स्वयं, eut d'abord le succès de faire lâcher pied à tous les singes. A la vue de cette débandade Râma éprouva un frisson de colère et brandissant son arc immense, विस्फार्य च महच्चापं, il fit tomber les râkshasas par milliers. Au même instant, Râvana se vit de nouveau attaqué par Lakshmaṇa, de sorte qu'il offrit l'aspect de Râhu (le dragon de l'éclipse) près du soleil et de la lune : स बभूव यथा राहुः समीपे चन्द्रसूर्ययोः [1]. Le Sumitride fut promptement mis hors de combat, mais longtemps les flèches du roi démon ne purent rien contre celles de Râma. Les deux héros, tout en variant leurs attaques, se servaient de leurs armes avec une égale habileté et sous les nuages de leur traits le ciel se voilait de ténèbres sillonées par des éclairs. Enfin Râvaṇa parvint à planter un chapelet de flèches de fer dans le front de son adversaire, नाराचमालां रामस्य ललाटे प्रत्यमुञ्चत, et comme cela n'eut pas le résultat attendu, que le Daçarathide riposta par des charges incessantes, le démon déchaîna contre Râma des dards aux formes de bêtes sauvages. Mais le héros, grâce à ses flèches célestes et souveraines, पावकं दिव्यमुत्तमं, parvint à rompre leur charme infernal et il put même arrêter dans son vol, par la flèche des Gandharvas, le trait de Raudra, fabriqué par le magacien Maya, मयेन मायाविहितं. C'était une masse composée de toutes sortes d'armes embrasées et tranchantes comme la foudre. Non seulement Râma resta ferme sous cette terrible avalanche, mais il n'en fut pas même le moins du monde effrayé, *manâg akampata*. Lakshmaṇa revint d'ailleurs à la rescousse et avec lui Vibhîshana. A eux deux ils parvinrent à briser l'arc de Râvana et à tuer les chevaux de son char. La colère du démon se tourna alors contre ces auxiliaires et Vibhîshana faillit payer pour tous. Sans la prestesse de Lakshmaṇa il était perdu, mais le frère de Râma paya cher son secours. La lance de Râvaṇa lui perça le cœur et le jeta sur le sol comme mort. Il ne l'était pas cependant. Pour le rendre à la vie, il s'agissait d'arracher le fer de la blessure. Mais l'effroyable pique était si solidement enfoncée que Râma avec ses deux mains, *karâbhyâm*, ne put

1 *Râm.*, VI, 79, 45.

en venir à bout. Râvaṇa ne le laissait d'ailleurs pas un moment tranquille, et force lui était de se détourner de son frère pour faire face à l'ennemi. Le duel, *dvandvayuddham*, qu'il engagea avec le redoutable démon ne fut cependant pas décisif. Râvaṇa battit il est vrai en retraite, उपक्रम्य, mais c'était pour se reposer un peu. Ce moment de répit fut employé par Râma à donner cours à son affliction sur le triste état de son bien aimé et dévoué frère. Il tombe dans un tel abattement qu'il manifeste l'intention de quitter sans retard la vie, quelque chère qu'elle lui soit d'ailleurs: अद्य चैतत् परित्यक्ष्ये जीवित प्रियमात्मनः [1]. La pensée même de Sîtâ ne peut le relever de son découragement, et il se met à pleurer.

Cependant Sugrîva exhorte le héros à maitriser sa douleur. Il lui nomme le médecin Sushéna, qui devra examiner le blessé, pour dire s'il est réellement mort. Le docteur se présente et visitant Lakshmaṇa de la tête aux pieds, il déclare que le malheureux vit encore, puisqu'il respire bien qu'on ne le voie ni ne l'entende. Et indiquant le remède pour rétablir le blessé, il nomme la plante alpestre du Gandhamâdana, herbe souveraine, परमौषधी, pour toutes les maladies [2]. Mais il faut se dépêcher d'aller la chercher. Hanumân est aussitôt prêt à faire la commission et il part après que Sugriva lui a indiqué la route à suivre, sans lui cacher que pour se mettre en possession de la plante fortunée il aura à soutenir un combat terrible contre les gandharvas qui la gardent. Le fils du vent part et, naturellement c'est par la route du vent, *vâyumârgeṇa*, dans la voie la plus élevée, la cinquième, पञ्चमेन मार्गेण, qu'il s'envole. Quand il passe au dessus de Lañka, Râvaṇa l'aperçoit et devinant le but de son voyage, il s'adresse à un rakshasa monstrueux, nommé Kâlanémi, et lui dit: «Si tu l'empêches, je te donnerai la moitié de mon royaume: यदि विघ्नं करोष्यस्य राज्यस्यार्द्धं ददामि ते.» Et il lui enseigne comment il faut faire. Il prendra par la magie la forme d'un rishi [3] retiré dans un ermitage près du Gandhamâdana et fera en sorte que

1 *Râm.*, VI, 82, 10.

2 V. ci-dessus p. 143. Il parait que ces plantes étaient au nombre de 4 (*catasraḥ*). VI, 53, 36.

3 Le Mahâbharata aussi est riche en ces sortes de transformations. Krishṇa entre autres par un rite magique crée un Bhîma illusoire de fer sur lequel s'exerce la fureur du roi Dhritarâshtra, dont il avait tué le fils Duryodhana. (*Striparva, lect.* XII).

Hanumân descende chez lui. Une fois là, Grâhî, la dame du lac de céans, qui ne lâche plus ce qu'elle parvient à saisir, l'avalera [1]. Hanumân mort, Lakshmana l'est aussi et, par suite, Râma auquel Sugrîva ne pourra pas survivre. Mais le roi des singes mort, force est aux singes de retourner chez eux et la victoire me reste, dit-il, cela ne fait pas de doute: एव मम जयो भविष्यति न संशयः.

« *Evam astu!* qu'il en soit ainsi! » répond le noctambule Kâlanémi; et aussitôt il part. Parvenu à la montagne il s'y transforme en ermite. Cependant Hanumân, après avoir échappé au danger d'être tiré par Bharata qui, en le voyant planer dans l'éther, le prenait pour un oiseau rare, incident qui prend les proportions d'un long épisode, Hanumân, près d'arriver au but de son voyage, aperçoit l'ermitage de Kâlanémi. Le faux ṛishi vient à sa rencontre, ऋषिः प्रत्युत्थितस्तदा, lui souhaite la bienvenue et lui offre l'hospitalité. Le généreux singe tout confiant raconte au fourbe la mission qu'il a acceptée et comme elle est urgente il ne peut s'arrêter. L'autre insiste; que son hôte boive au moins un peu de l'eau du lac que voilà. Hanumân ne se sent pas le courage de refuser, et il descend de l'air pour boire. Mais au moment même où il étanche sa soif, Grâhî le saisit: सोऽपिबत् तत्र पानीयं ग्राही चैव तमग्रहीत् [2]. Heureusement que le traitre ermite et le monstre aquatique s'étaient trompés sur la vigueur et la force du fils du vent. Le buffle des singes, *hari-pungavaḥ*, tire la dame du lac hors de son élément et la balançant quelque temps au-dessus de l'eau, il la déchire avec ses ongles: तोलयित्वा च तां ग्राहीं नखैरेव व्यदारयत्. Réduite à un état lamentable, le démon lui révèle qu'elle est une apsara, que, maudite jadis par un grand muni qu'elle avait quelque peu bousculé en passant, elle avait été condamnée à vivre dans les ondes comme un être malfaisant. L'irascible anachorète lui avait imposé sa malédiction jusqu'au temps où Hanumân viendrait la délivrer du maléfice [3]. « Maintenant, dit-elle, c'est fait, et je m'en retourne au palais de Vaiçravaṇa *alias* Kuvéra. Que le bonheur soit avec toi! »

1 *Râm.*, VI, 80, 73 sqq.
2 Ib. ib, 157.
3 Ib., ib., 166.

L'apsara partie, Hanumân se tournant vers l'ermite comprit que sous la forme qu'il lui voyait, il avait affaire à un râkshasa, et il dit: « Je le tuerai, lui qui désire me tuer, वधकाङ्क्षिणं.» Se voyant démasqué, Kâlanémi reprend sa forme naturelle et menace Hanumân de le dévorer à l'instant même. Alors le singe saute sur le démon, ils se prennent à bras le corps, une lutte épouvantable s'engage et le râkshasa, étouffé enfin dans les étreintes du fils du vent, tombe sur le sol en poussant un cri comparable, je suppose, à celui de Mars blessé par Diomède et va au séjour de Yama [1]. Quant à Hanumân il monte sur la divine montagne, आरुरोह नगं दिव्यं [2], où les gandharvas de garde lui demandent qui il est. Le fils du vent se fait connaître, dit ce qui l'amène et prie ses interlocuteurs de lui être favorables en lui indiquant l'endroit de la plante merveilleuse. Il n'oublie pas de se réclamer auprès d'eux du puissant Râma. Mais eux, blessés de ce que Râma prétend à la propriété du sol qu'ils gardent, tombent sur lui et veulent le mettre à mort. Le singe ne les laisse pas faire; il attaque les gandharvas à coups de dents, d'ongles, de pied, de queue et tue dans un clin d'œil, *nimeshena*, l'innombrable foule de ses assaillants. Puis, il se met à chercher l'herbe.

Mais c'est en vain qu'il cherche, qu'il explore avec rage le vaste plateau. Alors il prend sa résolution et enlève lestement avec la force du vent la montagne elle-même, गिरिमादाय सत्वरः [3], puis part avec elle par la voie aërienne. A la vue de cet exploit, les dieux restèrent stupéfaits, *vismitâ*, et se dirent entre eux, qu'ils n'avaient encore rien vu de pareil. Cependant Hanumân arrive en peu de temps avec sa montagne devant Laṅka et s'avance d'un air modeste, *vimîtaḥ*, vers Râma, Sugrîva et Vibhîshana, disant: « Je n'ai pas trouvé sur le Gandhamâdana cette plante salutaire; j'ai pu tuer seulement le coureur de nuit Kâlanémi, et des milliers de gandharvas, comme aussi délivrer une apsara. J'ai donc apporté ici la cîme même de la montagne. Accordez-moi votre indulgence, et veuillez chercher tous vous mêmes [4].»

A ces paroles, Râma et Sugrîva répondirent en louant grandement l'intelligent messager, et Sushéna le médecin eut bientôt trouvé la bienheureuse

1 *Râm.*, VI, 80, 183.
2 Ib., 83, 1.
3 Ib., 83, 31
4 Il y a une ballade allemande qui contient un trait analogue: l'Ecuyer de Roland par Uhland.

plante. A peine en eut-il fait respirer l'odeur à Lakshmaṇa que le blessé se leva comme si de rien n'était et se déclara parfaitement guéri. Alors Râma fit éclater sa joie. Il embrassa son frère en pleurant de bonheur et les singes acclamèrent, en le comblant d'honneur, Sushéna le plus habile des médecins, *vaidyasattamam* [1]. Quant à la montagne, qui entre temps avait été complétement bouleversée et pillée par les singes, elle fut remportée par Hanumân, sur la demande de Râma, à la place où elle avait été prise. Râvaṇa, la voyant passer dans le ciel, promit à ses noctivagues [2], *rajanicarâs*, récompenses et honneurs pour qu'ils arrêtassent le fils du vent dans son vol. Six d'entre eux tentèrent l'aventure. Ils accostèrent le grand singe avec des menaces et l'attaquèrent. Mais l'héroïque simien leur fit victorieusement tête avec ses dents, ses pieds et sa queue, ne pouvant pas se servir de ses bras qui tenaient la montagne. Un seul des agresseurs put échapper vivant, pour aller raconter à Râvaṇa le triste sort que ses collègues avaient subi, et comme après ceux-là il ne lui restait plus guère de râkshasas notables, l'autocrate, variant sans le savoir la plainte d'Auguste, s'écria avec douleur: «Je n'ai plus de généraux! निष्प्रधानाः कृता वयं [3].»

Sur ces entrefaites, Râma, à la suggestion de Lakshmaṇa, arrêta de nouveau sa pensée sur la mort de Râvaṇa, रावणस्यरा वधे मतिमादधे. Mais le roi des râkshasas s'était créé des ressources par la magie. Il avait fait un char pareil au feu, attelé de chevaux à la face humaine et muni de toutes sortes d'armes, que conduisait un habile cocher. C'est monté dans ce char, terrible à voir comme la catastrophe de la fin du monde, la mort finale, कालान्तकमदर्शनं, que le démon à dix nuques vint soudain attaquer Râma qui était à pied, भूमौ स्थितस्य. Voilà un combat inégal, न समं युद्धम्, dirent les dieux. Çatakratu ayant entendu cette parole, envoya aussitôt à Râma son propre char conduit par le divin Mâtali. Le héros rendit des honneurs religieux à la voiture céleste, puis s'y installa. Aussitôt les deux chars coururent l'un contre l'autre et il s'engagea un combat stu-

1 *Râm.*, VI, 83, 60.

2 Le terme est consacré par Lucrèce (*De R. N.*, V, 1190) qui appelle les astres: *noctivagaeque faces cœli*; puis, par Virgile qui en parlant de la lune dit: *curru noctivago Phœbe medium pulsabat Olympum.* (*Aeneidos*, X, 215 sq.)

3 Ib., 84, 35.

défiant. Râma faillit avoir le dessous. Déjà Râvaṇa avait blessé le cocher et les coursiers d'Indra. La terreur de la défaite du Raghuide saisit alors toute la nature et faisait trembler les dieux, les gandharvas, les dânavas, les Çâranas, les Siddhas et les ṛishis suprêmes. Le moment était des plus critiques.

Alors on vit un grand spectacle: les sourcils de Râma se contractèrent à l'instar de ceux du fulgurateur de l'Olympe, *Ὀλύμπιος ἀστεροπητής*, ses yeux s'injectèrent de sang, une flamme passa sur son visage et la terre trembla [1]. Toutes les créatures furent en ce moment sous l'empire du *cuncta supercilio movens*, elles eurent peur et Râvaṇa comme tout le monde: त्रस्तानि सर्वभूतानि रावणे चाविशद्भयं. Sur cela le combat qui s'engagea semblait comme le conflit suprême du monde: ततो युद्धं लोकसंवर्त्तकोपमं. Les Suras et Asuras en furent affectés, *samâhitâḥ*, au point de reprendre entre eux leur ancienne guerre. Râvaṇa jette à Râma sa lance au tranchant de diamant, *çûlo vajradhâras*. Toutes les flèches du Daçarathide se brisent contre elle. Alors le héros saisit la pique de fer, *çaktin*, l'orgueil d'Indra, et avant que la terrible lance ne vienne l'atteindre, il la frappe et la casse en plusieurs morceaux, प्रभिन्नो बहुधा. Cela fait, il blesse Râvaṇa dans la poitrine, au front, partout.

Voilà le premier échec personnel de l'autocrate. Aussi en fut-il outré de colère et le combat se continua avec une fureur croissante. Bientôt les flèches qu'échangèrent les deux vaillants furent si nombreuses et se suivirent si rapidement qu'ils se trouvèrent enveloppés dans une obscurité, qui empêchait les combattants de se voir l'un l'autre [2]. Mais cela troublait si peu l'esprit de Râma qu'il put adresser un long discours à son adversaire. Dans cette harangue, il lui reprocha avec force ironie de l'avoir pris en traitre, au moyen de la magie, pour le dépouiller d'une épouse chérie, sans pour cela cesser de se croire un héros: शूरोऽहमिति.

Râvaṇa, sous l'aiguillon de ces reproches autant que par l'efficacité des flèches de Râma, sentit le désordre des idées envahir son esprit, बध्यमानो

1 *Râm.*, VI., 87, 1
2 Ib., 88, 9.

दशग्रीवो विभ्रान्तहृदयोऽभवत् [1]. Il ne savait plus bien ce qu'il faisait et ne combattait plus que machinalement. Son cocher s'aperçut de cet état intellectuel du maître et en fut troublé, स संभ्रान्तो. Peu à peu, *çanair*, il fait faire demi-tour au char et le conduit hors de la bataille. A cette vue Râvaṇa éclate en violents reproches contre l'automédon, l'appelant *anârya*, être vil, et s'écriant que ce mouvement rétrograde détruisait en un moment sa royale gloire, son renom de courage, sa splendeur de souverain. Puis il ordonne à l'automédon de retourner au champ du combat avant que Râma ne se soit retiré. Le cocher réussit à se disculper en alléguant la lassitude de ses chevaux. Néanmoins le roi des râkshasas insiste pour rejoindre Râma, disant que «Râvaṇa ne peut pas tourner le dos à son ennemi avant de l'avoir tué: नाहत्वा समरे शत्रुं निवर्तिष्यति रावणः [2].»

Le char revint alors avec le bruit et la rapidité de la foudre, et quand Râma le vit il ordonna à Mâtali d'aller au devant. Et de nouveau un duel à mort, où des flèches, pareilles à des serpents s'entrechoquaient dans l'air et l'empêchaient de circuler, अन्तरीक्षं रुरुन्धतुः [3], s'engagea entre les deux héros. Mais en même temps des phénomènes de mauvais augure pour la cause du démon se produisirent dans la nature; les vents tourbillonnaient autour de lui dans la direction contraire (*apasavyam*) au pradakshina, les chacals glapissaient affreusement et les chevaux pleuraient: अश्रुविन्दवः तुरगास्, ni plus ni moins que leurs confrères Xanthos et Balios devant Troie dans une situation analogue [4]. Tout annonçait la mort de Râvaṇa, tandis que du côté de Râma il n'y eut que des signes riants et fortunés, présageant sa victoire. Sur cela, le duel en char, द्वरथं, forme de combat singulier non encore renouvelée par les Américains, mais qui en sont déjà aux duels à cheval; le duel reprit avec un acharnement tel que les râkshasas et les singes y assistèrent comme pétrifiés [5]; à les voir on aurait dit des figures en peinture, *citram iva*. Combat suprême pendant lequel Râma se disait: Il faut vaincre! et Râvaṇa:

1 *Râm.*, VI, 88, 33.
2 Ib., 89, 24.
3 Ib., 90, 17.
4 *Ilias*, XIX, 408 sqq.
5 *Râm.*, VI, 91, 2.

Il faut mourir! जेतव्यमिति काकुत्स्थो मर्तव्यमिति रावणः. Le râkshasa tâchait d'abattre le drapeau arboré sur le char du Raghuide, mais il n'y pouvait réussir et provoquait seulement son adversaire à abattre le sien. L'étendard du roi, coupé par une flèche de Râma, tomba du char magique comme tombe un palmier d'une montagne, पर्वतात् तृणराडिव. Tous les traits que le démon lança furent impuissants à le venger de cet affront. Ceux de son heureux adversaire au contraire portèrent coup sans exception. N'était-il pas consommé dans la science militaire du Dhanuveda dont l'auteur, par surcroit, lui avait fait présent de toutes les armes magiques qu'il employait? [1]. Elles portèrent le trouble dans l'attelage du char de l'ennemi des dieux, puis mirent en pièces son arc et sa cuirasse. Alors on entendit les immortels s'écrier: «Puisse la victoire rester à Râma! जयतां राघवः सख्ये [2]. Au même instant, le Daçarathide trancha d'un coup de flèche la tête de Râvaṇa; et successivement toutes les têtes qui venaient instantanément la remplacer sur les dix nuques du monstre. Il trancha ainsi, sans toutefois parvenir à tuer l'indra des coureurs de nuit, une centaine de ces têtes l'une après l'autre: शतमेकोत्तरं छिन्न शिरसां. Le combat se continua sans interruption pendant sept nuits, सप्तरात्रमवर्तत, ou, comme nous dirions, pendant sept jours. Certes, plus que le méchant Aumerle, Râvaṇa pouvait dire à son adversaire: «J'ai dans mon cœur mille courages pour faire tête à 20,000 comme vous [3]», néanmoins il devait succomber. En effet, Mâtali, le cocher céleste, conseilla à Râma de faire usage de la flèche de Svayambhû. C'était le trait que lui avait donné le saint rishi Agastya qui l'avait reçue de Brahma pour la mort de Râvaṇa, dans le combat actuel, ब्रह्मदत्त स तं बाणं जग्रह युधि तद्वधे [4]. Cette flèche était d'une efficacité infaillible. Râma la lance, elle va comme la foudre et sa flamme frappant le cœur du démon à l'âme cruelle, le traverse de part en part: बिभेद हृदयं चैव रावणस्य दुरात्मनः. Voilà Râvaṇa tué.

1 V. snp. p. 20, sqq. Madhûsudana donne sommairement le contenu du Dhanuvéda divisé en quatre livres, dont les trois derniers traitent exclusivement des armes mystérieuses ou magiques et de la manière de s'en servir.

2 *Rám.*, VI, 92, 20.

3 *Richard II*, act. IV, sc. 1: *I have a thousand spirits in one breast*, etc.

4 *Rám.*, VI, 92, 43.

Son œuvre accomplie, *kṛita karmâ*, la flèche revint d'elle-même dans son carquois, स्वतूणं पुनराविशत्. Quant au corps du roi des râkshasas, il restait étendu sur le sol qu'il couvrait la longueur de cinq nalvas, soit 2000 coudées, शरीरं पञ्चनल्वानुविस्तृतं, ce qui fait voir que notre démon était plus grand que le dieu Mars qui n'occupa, quand la pierre de Minerve l'eut frappé, que l'étendu de sept arpents: *ἑπτὰ δ' ἐπέσχε πέλεθρα πεσῶν* [1].

Leur roi mort, les râkshasas se dispersèrent de tous les côtés, tandis que les singes proclamèrent la victoire de Râma sur le trouble-fête universel, l'ennemi du monde, लोककण्टके. Le cri: «Il a vaincu!» retentit au sein du ciel, le tambour des dieux, *tridaça-dundubhiḥ*, résonna bruyamment au milieu des airs, une pluie de fleurs tomba de l'éther, les gandharvas chantèrent un hymne et cinq apsaras dansèrent un pas devant le Raghuide qui était au comble de la joie. Cependant trop modeste pour s'attribuer à lui seul la victoire sur le buffle des râkshasas, il eut la politesse de faire la part dans cet événement à la force et au courage de Sugrîva, d'Aṅgada, de Lakshmaṇa et de tous les chefs des ours et des singes. Eux de leur côté, entourés de l'armée, exaltaient le vainqueur au point qu'il parut l'égal du puissant Indra au milieu des troupes divines: त्रिदशगणैरभिसंवृतो यथेन्द्रः [2].

Cependant Vibhîshana, contemplant son frère étendu mort, sentit la douleur envahir son âme et l'exhala en plaintes touchantes. Puis, terminant son vocero, il demanda pour le héros qui fut, dit-il, un grand pénitent à ses heures et un védantiste consommé, les funérailles accoutumées. Râma, toujours magnanime, consentit de grand cœur à cette demande, disant que la victoire éteint les inimitiés et que la guerre finie c'est la paix pour tout le monde: विजयन्तानि वैराणि निवृत्तं शान्ति रिष्यते [3].

Sur ces entrefaites, la nouvelle de la mort de leur mari et seigneur était parvenue aux râkshasîs du gynécée de Râvaṇa. Les voilà qui se précipitent en désordre et avec les gestes de la plus violente douleur par la porte septentrionale, *uttareṇa dvâreṇa*, pour chercher sur le champ de bataille le corps du roi. L'ayant trouvé, leurs lamentations accompagnées de tous les signes

1 *Ilias*, XXI, 407.
2 *Râm.*, VI, 92, 83.
3 Ib., 93, 32.

du désespoir éclatent en discours variés sur la force, la puissance et la gloire du maître, non toutefois sans épargner au mort des critiques sur l'obstination qu'il a montrée à n'avoir pas voulu écouter le conseil de Vibhîshana, de remettre en liberté l'épouse de Râma. A cet égard, elles l'accusent même de méchanceté, नृशंसेन. «C'est par ta méchanceté, s'écrient-elles, que Sîtâ à dû rester captive, et voilà ce qui a abouti à nous précipiter tous, râkshasas et râkshasîs, dans un abîme de maux [1]. Mais à tout prendre, c'est la faute du destin; le destin a tout fait; tu n'as été qu'un instrument: तव चैव दैवयोगादुपस्थितः [2]. Rien ni personne ne peut prévaloir contre le destin.»

Cependant la première en rang des épouses, la première aussi par l'affection: ज्येष्ठा पत्नी प्रिया, Mandodarî, considérait le mort avec tristesse, *dîna*, et exhalait, autre Andromaque, [3], ses pieuses plaintes sans y mêler aucun reproche offensant pour la mémoire de son époux. Elle attribue sa conduite à un égarement, *mohâd*. Si d'ailleurs Vishṇu en personne n'avait combattu sous la personne de Râma: रामरूपेण विष्णुश्च स्वयमागतः, le souverain des râkshasas aurait vaincu. Ensuite, faisant un retour sur elle-même, elle-dit: «Je n'ai plus de joies; je passerai toutes les années de ma vie dans la tristesse... Honte à mon cœur puisque, ravagé par la douleur, il n'éclate pas en mille morceaux, यन्न सहस्रधा स्फोटति शोकपीडितं [4]. Et pendant que les parents procèdent, sur l'invitation de Râma, aux obsèques du mort, suivant les rites, la triste épouse verse des torrents de larmes. Voilà entre plusieurs autres un de ces traits profondément humains, qui ramènent à notre poème la sympathie du lecteur et lui font oublier ce que la convenance brahmanique y a mis parfois de singulièrement forcé ou de purement artificiel.

La description de la cérémonie funèbre remplit tout le chapitre 96. C'est Vibhîshana qui met le feu au bûcher, et aussitôt la flamme jaillit et consume entièrement le démon aux dix nuques, ततोऽग्निः संप्रजज्वाल दशग्रीवनि-

1 *Râm.*, VI, 94, 23.
2 Ib., 94, 25.
3 V. *Ilias*, XXII, 477, sqq. XXIV, 725, sqq. Mais tout est d'ailleurs si différent entre les deux situations que je ne m'arrête pas à en relever les analogies.
4 *Râm.*, VI, 95, 40.

वर्हणः [1]. Cela fait, les dieux, les gandharvas et les dânavas s'en retournent chez eux, chacun dans son char, joyeux de la mort de Râvaṇa et causant entre eux de ces événements: कथयन्तः कथाः [2]. De son côté, Râma fait sacrer Vibhîshana roi de Laṅkâ. Il délègue pour cet office Lakshmaṇa, qui s'en acquitte suivant le rite prescrit dans les çâstras [3]. Hanumân cependant est chargé d'aller de sa part saluer Sîtâ et de lui dire tout ce qui est arrivé d'agréable pour eux, प्रियमेतदिहाख्याहि. Le fils du vent, diligent comme toujours, est bientôt introduit dans le palais de Râvaṇa et s'y trouve devant la vertueuse épouse de Râma, dépouillée de tous les honneurs: ददर्श पूजया हीनां रामपत्नीमनिन्दितां. Quand il lui a transmis le salut de son époux et communiqué les bonnes nouvelles, Sîtâ se sent émue au point qu'elle ne peut articuler une seule parole, व्याजहार न किञ्चन. Mais ensuite sa joie déborde; son bonheur est si grand que, contrairement à l'avis de Hanumân, quelque peu rancunier à la manière des singes, elle pardonne à ses misérables gardiennes tout le mal qu'elles lui ont fait endurer. «Faut-il, dit-elle, parceque celui qui leur avait donné des ordres cruels fut tué, torturer et tuer aussi ces femmes qui lui ont obéi? Ne connais-tu pas le çloka de ce Purâṇa, la somme morale, où il est dit qu'un autre que le pécheur ne peut expier le péché? नापरः पापमादत्ते परेषां पापकारिणां [4]. Devant ce texte, suivi d'un autre qui charge de tous les faits punissables l'aveugle destin, Hanumân s'incline et demande à la clémente prisonnière ce qu'il faut dire de sa part à Râma. «Que je désire voir mon époux : *drishtum ichâmi bhartâram*», lui répond-elle. «Tu le verras bientôt, beau comme Indra,» lui répond l'éminent messager et il part pour transmettre à Râma le désir de sa vertueuse épouse.

Cependant qui le croirait? le vœu de l'aimante Sîtâ ne trouva pas un écho favorable dans le cœur du plus vertueux des vertueux, धर्मभृतां वरः, et ce n'est qu'après être longtemps resté pensif et avoir fréquemment soupiré, qu'il charge Vibhîshana de faire venir Sîtâ. Celle-ci alors, parée de tous ses

1 *Râm.*, VI, 96, 27.
2 Cf. Luc. XXIV, 14: Et ipsi loquebantur ad invicem de his omnibus quae acciderant.
3 Ib., 97, 16.
4 Ib., 98, 33.

atours, ainsi que Râma le lui a fait dire, se met en chemin dans un palanquin de toute beauté, शिविकां दिव्यां, et escortée d'un grand nombre de râkshasas. Des centaines de milliers de singes accouraient sur le passage de la perle des femmes, *strîratnan*, pour la cause de laquelle le monde des singes avait failli périr: यस्या वानरलोकोऽयं कृते संशयमागतः. Quand on informa Râma qu'elle était arrivée, il ressentit à la fois de la colère, de la joie et de la tristesse, रोषो हर्षश्च दैन्यश्च; puis, quand elle eut non sans peine percé la foule et qu'elle se trouve en sa présence, la première parole qu'il lui adresse fut un reproche sur... on ne le divinerait pas, sur ce qu'elle a fait refouler les curieux. Il veut que tout le monde voie celle que tout le monde lui a rendue; chacun de ces vaillants est de sa famille: एषां जनोऽयं स्वजनो मम. Ce discours loin de plaire aux assistants, les agite au contraire de crainte; on pressent un éclat.

Toutefois, Sîtâ s'avance vers son époux, et elle parait à son côté comme Çrî aux côtés de Vishṇu. Râma pleure; mais pas un mot ne vient rassurer Sîtâ; le doute était né dans l'âme du héros, जातशङ्के मनसा [1]. La situation devint si pénible que la malheureuse fondit en larmes et dit avec un sanglot: «*Ha âryaputra!* oh! mon époux!» Et tous les assistants de pleurer. Enfin, voulant en avoir le cœur net, la noble femme fait un grand effort pour se surmonter et se mettant en face de Râma elle le regarde avec un visage où se reflètent, avec la trace des fatigues subies, l'étonnement, la joie, l'affection et la colère: विस्मयाच्च प्रहर्षाच्च स्नेहात् क्रोधात् क्षमादपि. C'était le provoquer à une explication.

Alors Râma, en proie au doute, lui dit: «Je t'ai reconquise sur l'ennemi et j'ai vengé mon offense. Ton enlèvement en mon absence incombe à la vérité au destin: दैवादापतितो दोषः [2], mais la honte en a rejailli sur moi. J'ai donc dû sauver mon honneur et mon honneur est actuellement sauf, मयैतन्मानरक्षणं. Mais le reproche que mérite ta conduite à toi... Ta vue m'importune au plus haut point, प्रतिकूलासि मे दृढं. Va donc avec ma per-

1 *Râm.*, VI, 99, 47.
2 Ib., 100, 5.

mission où il te plaira, ô Janakide, तदुच्छाभ्यनुज्ञाने त्वां यथेष्टं. Il n'y a plus rien de commun entre toi et moi, कार्यमस्ति न मे त्वया [1]. Quel homme de naissance voudrait, dans le doute, reprendre une femme qui a habité la maison d'un autre! स्त्रियं परगृहोषितां. Va; ce que je te dis est bien réfléchi, मयैतत् कृतबुद्धिना.»

Qu'on s'imagine la douleur de Sîtâ quand elle entendit ces paroles affreuses. De honte, son corps rentra comme en lui-même et un torrent de larmes inonda son visage. Enfin, reprenant le-dessus, mais la voix encore entrecoupée de sanglots, elle reproche à son époux de la traiter comme une danseuse publique, शैलुषीमिव [2], elle qui est de grande race et n'a jamais été indigne de lui. «Je le jure, s'écrie-t-elle, par ta vertu elle-même, स्वेन चारित्रेणैव ते शपे. Jamais, pas même en esprit, je n'ai failli envers toi: त्वामहं न व्यतिचरे मनसापि कदाचन.» Et continuant à défendre sa pureté injustement soupçonnée, non sans faire honte à Râma de la légèreté qu'il montre en tout ceci, elle demande à Lakshmaṇa d'élever son bûcher. «Je vais entrer dans le feu,» dit-elle. C'est le seul moyen de protestation qui lui reste après cet affront public. Râma, que Lakshmaṇa consulte du regard, ne s'oppose pas à l'épreuve.

Le bûcher est donc élevé et Sîtâ, après qu'elle a fait un pradakshina autour de Râma, s'avance vers le feu; puis, invoquant Agni, elle le prie, puisqu'elle ne s'est jamais écartée de son devoir envers son époux, ni en pensées ni en paroles ni en actions, que le feu qui est le témoin du monde, *lokasâkshî*, la protège de tous les côtés, मां सर्वतः पातु पावकः [3]. Et cette prière faite, elle entre dans les flammes, aux cris des singes et des râkshasas.

A ce moment solennel, les larmes voilaient les yeux de Râma et le plus éminent des dieux qui était accouru sur son char avec tous les autres im-

1 *Joan.*, II, 4. Cf. la parole similaire de Jésus, mais dite par un fils à sa mère, elle révolte: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι.*

2 *Râm.*, VI, 101, 5.

3 Dans le Râmâyaṇa dont parle Dubois et que nous avons déjà cité, (V. *sup.* p 8) Sitâ invoque la terre en disant: Terre! toi de qui je tiens l'existence, justifie moi en ce jour aux yeux de l'univers et s'il est vrai qui je n'aie jamais cessé d'être une femme vertueuse, rends un témoignage authentique à ma chasteté en t'ouvrant sous mes pieds et en m'engloutissant.

mortels et le roi Daçaratha, dit au Raghuide qui se tenait devant lui dans l'attitude de l'anjali: «Comment peux-tu souffrir que Sîtâ se jette dans le feu d'un bûcher? उपेक्षसे कथं सीता पतन्ती हव्यवाहने [1]. Comment, ô le plus grand d'entre les grands dieux, ne te reconnais tu pas toi-même, कथं देववरश्रेष्ठ आत्मानं नावबुध्यते, et doutes-tu comme un être vulgaire, *prâkrito yathâ*, de la chaste Vaidéhî?» A cette apostrophe, le Raghuide souverain du monde, स्वामी लोकस्य राघवः, répondit au plus éminent des Tridaças: «Je suis, me semble-t-il, l'homme Râma, le fils du roi Daçaratha, आत्मानं मानुषं मन्ये रामं दशरथात्मजं [2]. Mais Svayambhû l'instruit qu'il est Nârâyana, qu'il est Vishṇu et aussi Krishṇa l'éternel, कृष्णश्चैव सनातनः. «Tu es celui qui a été et qui sera: त्वं भूतो भव्यः [3].» Puis, il énumère toutes les souveraines qualités du Mahâpurusha inconscient de lui-même. La liste en est fort longue et se termine par un chant de louange en l'honneur de celui qui a pris un corps humain, *mânushîm tanum*, dans le but d'en finir avec Râvaṇa, l'ennemi de tout le monde, des dieux et des hommes. Si on demande qu'elle est la doctrine vraiment originale, du brâhmanisme ou du christianisme, nous répondrons ni l'une ni l'autre.

Cependant, le bois avait flambé, mais le feu sans fumée, विधूमाग्निश्, avait respecté la Janakide. Et alors le témoin du monde, celui qui voit tout, Agni, dit à Râma: «Voici ton épouse, ô Râma, elle a été reconnue sans tâche, il n'existe pas en elle la moindre faute, न किञ्चिदस्या वृजिनम्; je te le dis de science certaine, आज्ञापयामि ते. A ces mots, le plus vertueux des vertueux, *dharmabhṛitâm varaḥ*, répond, que pour justifier Sîtâ aux yeux du monde [4], elle qui avait longtemps séjourné dans le gynécée de Râvaṇa, il fallait que sa vertu fût soumise à l'épreuve publique par le feu. «Je sa-

1 *Râm.*, VI, 102, 7.

2 Il faut savoir que Râma, par suite d'une malédiction lancée sur lui par un brâhmane dont-il avait effrayé, sans le vouloir du reste, la femme enceinte au point qu'elle avorta, avait perdu la conscience de sa divinité.

3 Ib., 102, 13.

4 D'après le *Bhagavata Purâṇa* (IX, 11, 8, sq.), il avait entendu dire à un homme, parlant à sa femme: «Je ne veux plus te garder, femme coupable et impudique, toi qui es allée dans la maison d'un autre. Cela est bon pour Râma»

vais bien, moi, que la fille de Janaka n'avait pas changé de cœur, अनन्यहृदयां, mais il était nécessaire que cette assemblée des peuples, que les trois mondes en fussent instruits et convaincus. C'est pourquoi je ne l'ai pas empêchée de se jeter au milieu du feu. Maintenant, reconnue pure et sans tache, elle rentre dans tous ses droits d'épouse, et il me serait aussi impossible de renoncer à elle qu'à la gloire de renoncer à elle-même: न विहातुं मया शक्या कीर्त्तिरात्मवता यथा [1]. Puis, le héros au comble de la joie, reprit sa bien-aimée.

Suivent quatre chapitres qu'on peut considérer comme des rhapsodies de remplissage, et ce n'est qu'au 108me, qui relate le retour de Râma avec Sîtâ à la ville d'Ayodhyâ que l'action épique reprend pour aboutir enfin au sacre de l'héroïque Daçarathide.

Après sa réunion avec Sîtâ, Râma désireux de retourner chez les siens, accepte l'offre que lui fait Vibhîshana du char Pushpaka, char semblable au soleil, *vimânan sûrya-sannibhan* [2], et dirigeant lui-même sa course à travers les espaces éthérés, वि [3]. Il y monte avec Sîtâ, en compagnie de Sugrîva, de Vibhîshana et d'autres amis, et le voilà en un instant dans les hautes régions de l'air, planant au dessus de Laṅkâ, en route pour Ayodhyâ. Chemin faisant, le héros montre à sa compagne le champ de bataille et tous les autres lieux illustrés par les événements relatés dans le corps du poème, et cette revue à vol d'oiseau ne se termine que quand il pousse le cri: «J'aperçois Ayodhyâ, la demeure royale de mon père [4]». Au même instant, l'héroïque jeune couple arrive à l'ermitage du grand muni Bharadvâja, leur ancienne connaissance. Quatorze années se sont écoulées depuis qu'ils ne se sont vus et Râma, avide de savoir ce qu'il en est de son frère qui occupe le trône et de leurs mères, interroge l'ermite. Le saint lui apprend que Bharata n'a pas cessé de l'attendre avec toutes les marques extérieures du deuil, une chevelure inculte et les membres couverts de souillures, जटिलो मलदिग्धाङ्गो, que, aussi, ses souliers ont toujours occupé la place d'honneur

1 *Râm.*, VI, 103, 21.
2 Ib., 106, 8.
3 Ib., 107, 25.
4 Ib, 108, 46.

dans la maison, पादुके च पुरस्कृत्य सर्वत्र गृहे [1]. Le muni est d'ailleurs instruit de tout ce qui est survenu à ses amis pendant ces 14 années d'exil et il les invite à passer la nuit dans sa cabane. Le lendemain, à l'aube du jour, Hanumân part pour Ayodhyâ avec la mission d'instruire Bharata de l'heureux retour de Râma et d'observer son attitude, voire ce qu'il pense. Cet espionnage est à bonne intention. En effet, « si Bharata séduit par l'exercice du pouvoir aimait à conserver l'empire, qu'il le garde, dit Râma, et qu'il règne longtemps sur toute la terre, प्रशस्तु वसुधां सर्वां चिराय. C'est une idée qui m'est personnelle; elle n'a jamais été formulée dans les çâstras de droit naturel ou politique, et c'est en songeant à la conduite de Bharata qu'elle m'est venue: न तस्यैवं विधं चित्तं भूतपूर्वं कदाचन। प्रकृतिनीतिशास्त्राणां येनैवं क्रियते मया [2].

Le fils du vent s'envole vers Ayodhyâ, y arrive et voit Bharata triste, maigri, dans une tenue sale et négligée, retiré dans une cabane d'ascète. Il l'aborde, le salue et l'instruit de l'heureux retour de Râma. En apprenant cette nouvelle, le fils de Kaikéyî est saisi de tant de joie qu'il s'évanouit. Revenu à lui, il récompense le messager en le comblant de présents. Puis, Hanumân, sur la demande de Bharata, lui raconte les détails les plus remarquables des actions héroïques de Rama, आचचक्षे तदा सर्वं रामस्य चरितं महत् [3]. Ce récit remplit, comme bien on pense, un long chapitre. Sitôt achevé, Bharata se sent porté à offrir aux dieux des actions de grâces, des parfums et des fleurs; puis, les brâhmanes, les chantres, les musiciens et tous les courtisans, *gaṇikâç*, se forment en procession pour aller au devant de Râma. Quant à la ville, elle se couvre de drapeaux, se pare de fleurs odorantes, etc. En même temps Bharata, entouré de ses ministres s'avance avec un cortége qui ne cesse de grossir, et bientôt, apercevant Râma, l'énorme foule pousse le cri: Voici Râma [4]! Aussitôt Bharata s'approche tout joyeux de son frère et, faisant l'anjali, il le salue en disant «*svâgata!* sois le bien-venu.» Ensuite, s'approchant de Sîtâ, il honore ses pieds, वन्दितौ

1 *Râm.*, VI, 109, 5. V. *sup.*, p. 49.
2 Ib., 109, 37.
3 Ib., 110, 6.
4 Ib., 111, 29.

चरणौ. De son côté, Râma embrasse son parent auquel les singes, après qu'ils ont pris la forme humaine comme cela leur était loisible: ते कृत्वा मानुषं रूपं वानराः कामरूपिणः [1], demandent des nouvelles de sa santé. Cependant Râma se prosterne devant sa mère toute éplorée encore et défaite par le chagrin; puis, il salue la mère de Lakshmaṇa et même son ennemie, l'intrigante Kaikéyî. Enfin, il aborde Vaçishta en s'inclinant devant le saint aussi profondement que s'il avait été Brahma l'éternel en personne, तमभ्यवादयन् मूर्द्ध्ना ब्रह्माणमिवं शाश्वतं [2]. Et pendant tout ce temps, les habitants de la ville ne cessaient d'accourir et d'acclamer le fils bien-aimé de Kauçalyâ, qui paraissait sur son char comme le soleil, *iva bhâskaran*. On n'entendit que le cri: «Sois le bien-venu, ô héros! स्वागतं ते महाबाहो.»

Cependant Bharata qui connaissait le devoir, *dharmavit*, avait pris les souliers de Râma et les chaussait lui-même aux pieds de l'indra des hommes, भरतः स्वयं चरणाभ्यां नरेन्द्रस्य यो जयामास, le priant de vouloir bien visiter les trésors, les armées, le palais et la ville pour se convaincre de la prospérité de tout-ce qu'il avait géré et administré en son nom. «Maintenant, dit-il, je me considère déchargé de tout par un retour qui comble tous mes vœux, मे संवृत्तश्च मनोरथः [3]. Ce royaume, ô seigneur, je vous le rends comme vous me l'aviez donné. Semblable à un mauvais bœuf, je ne puis plus en porter le fardeau pesant: कुगौरिव गुरुं भारं न वोढुमहमुत्सहे [4]. Reprends donc ton règne et intronise-toi aujourd'hui même, अद्य त्वाम् अभिषिञ्चे. « Soit, » lui répond Râma; et sans retard il va s'asseoir sur un trône, *âsane*, avec Sîtâ.

Alors tout le monde se prépara par une grande toilette à la cérémonie du sacre, et on se mit en marche au son de la musique vers la ville d'Ayodhyâ splendidement décorée, où la procession entra dans le vaste palais de Daçaratha. Mais quatre singes des plus éminents avaient été expédiés aux quatre mers avec des vases d'or pour y prendre l'eau du sacre. Aussitôt leur retour,

1 *Râm.*, VI, 111, 38.
2 Ib., ib., 43.
3 Ib., ib., 51.
4 Ib., 112, 6.

les brâhmanes célébrants, Vaçishta avec Viçvâmitra en tête, sacrèrent Râma suivant les rites et les règles établies, en présence de tous les dieux se tenant dans les airs, *arnabhasi sthitaiḥ* [1], et entourés de toutes les notabilités de l'armée et de la population, chacune d'elles dans l'ordre de son rang. Ensuite Râma distribua les plus riches présents aux brâhmanes d'abord, puis à Sugrîva, à Aṅgada, à Nîla, à tous enfin, suivant leur mérite. Pour Hanumân, il reçut de Sîtâ un magnifique collier en perles, *hâram*, qu'elle détacha de son cou. Cette marque de haute faveur était due au fils du vent à cause de ses services exceptionnels. C'est aussi pour cela que Râma lui demanda quelle grâce il désirait que lui, le roi, pourrait lui accorder. Hanumân repondit: «Je souhaite, o dieu, de prolonger ma vie tant que tu seras manifeste sur la terre: यावद्रामकथा देव पृथिव्यां प्रचरिष्यति। तावद्देहे मम प्राणास्तिष्ठन्तु [2].» Pas mal demandé ni maladroit. Aussi Râma s'empressa d'accorder sa requête d'immortalité au fils du vent en disant: «*évan bhavatu!* qu'il en soit ainsi!»

Les événements s'étant donc de la sorte accomplis, tous s'en allèrent joyeux et contents, causant entre eux de leur bien-aimé Râma et de sa merveilleuse histoire: कथयन्तः कथाः शुभाः. Cependant Râma associa Lakshmaṇa à son empire comme roi de la jeunesse, यौवराज्ये [3], et durant leur règne [4], qui fut toujours conforme à la justice, la terre abonda en produits et les peuples furent heureux [5].

1 *Râm.*, VI, 112, 76.

2 Ib, 112, 101.

3 On sait que les Romains aussi connaissaient ce titre. Le *princeps iuventutis* était ordinairement l'héritier présomptif de l'empereur. Caracalla garda même ce titre, étant empereur, et son exemple fut suivi par beaucoup de ses successeurs. C'est ce dont témoignent les monuments épigraphiques et monétaires. (V. Orelli, *Inscript. latin. select. coll.* nos. 743, 930, 951, 965, *et al. pluries.* Eckhel, *Doctrina numor. vet.*, VIII, cap. 8; ed. 1798 Cf. Tacit., *Annal.*, I, 3; XII, 41).

4 Le poète ne nous dit pas combien il dura. Peut-être Râma divint-il vieux comme son père (V. sup. p. 31) ou atteignit-il comme Abraham et le mulâtre Prichard à Frederiektown (Ohio) l'âge de 180 ans. (V. *Rev. d'Anthropologie*, 1880, p. 376). Quoiqu'il en soit, le règne de Râma est sans fin. Nul dieu, pas même Kṛishṇa, autre incarnation de Vishṇu, cher aux femmes surtout, n'est plus populaire dans l'Inde que Râma. Dans toutes les fêtes, on entend le cri de Râm! Râm!

5 *Râm.*, VI., 113, 2.

TROISIÈME PARTIE.

DISCUSSION PHILOSOPHIQUE ET MORALE.

Voilà donc le vaste poème analysé la plume à la main et cela, je le rappelle, dans le but de montrer l'excellence de la maxime socratique: «Parle pour que je te voie.» Il est certain que, pour bien connaître le caractère et aussi les sentiments généralement fort complexes auxquels obéissent les hommes, il faut non seulement produire les personnages d'un poème dans l'exercice de leurs fonctions, mais, de plus, les entende parler. L'homme se reflète dans ses actions, mais souvent plus encore dans ce qu'il dit. Pour le connaître tout entier, il faudrait aller au-delà et l'écouter penser, ce qui est impossible même aux plus fins connaisseurs. Sans doute, il leur arrive parfois de deviner juste, et alors les flatteurs s'extasient sur leur esprit pénétrant, leur imputant à science ce qui n'est qu'un reflet de leur nature.

Quoi qu'il en soit, nous tenons maintenant suffisamment bien les acteurs du drame que déroule le Râmâyana pour assembler dans cette troisième partie de notre mémoire, mieux et plus complètement que nous l'avons fait dans la 1e partie, tout ce qui dans leurs faits et gestes se rapporte à quelque doctrine philosophique ou morale [1]. Ces doctrines diffèrent certainement fort entre elles au point de vue technique ou scolastique, mais au point de vue essentiel pour l'Indien on ne risque rien d'affirmer *a priori*, qu'elles sont d'un caractère foncièrement religieux, sous quelque forme qu'elles puissent d'ailleurs se présenter. Quoi que fasse l'Indien, qu'il mange, qu'il boive, qu'il s'habille, qu'il s'assoie, qu'il se couche, qu'il se lève, qu'il pourvoie à n'importe quel besoin, c'est toujours conforme aux dispositions d'une loi religieuse,

1 Pour éviter des répétitions fastidieuses, je renvoie soigneusement aux pages de l'analyse chaque fois que cela me parait utile.

d'un *dharma*, de celui de sa famille ou de sa corporation, qu'il s'acquitte de la chose. Le dharma est la loi traditionnelle qui détermine la vie de famille physique ou morale dans tous ses moments pour les Indiens plus rigoureusement encore que le fait pour les Juifs la *Thora* interprétée par le Talmud, et, spécialement, par la Gémara. Tout le monde dans le Râmâyaṇa est donc esclave du dharma, esclave jusqu'à la mort. Les singes mêmes veulent se faire mourir de faim pour avoir à un certain moment manqué à leur dharma et Sugrîva, leur roi, quand il s'en écarte, est vivement blâmé par eux. Râvaṇa aussi, bien que démon et despote au premier chef, ne peut échapper à la censure, de son entourage. Voilà donc un beau zèle, mais n'allez pas croire que les Indiens en soient plus moraux; le fait est au contraire que sous le rapport moral la vie des Indiens laisse plus à désirer que celle de tout autre peuple, et du reste, cela se comprend. Alle Religiosität, dit Graul qui les connaissait bien, geht bei den Indern in Ceremonien auf und ergreift nur den Willen zur Selbstpeinigung [2]. Cérémoniels et ascétiques, les Indiens rigides observateurs de la forme, ont perdu de vue, comme les Juifs du phariséisme et du rabbinisme, l'esprit que couvrent les formes et jamais, on est forcé de le penser, ils ne se sont dits ni ne se disent qu'il faut suivre le côté positif de la loi sans négliger le côté spirituel: Haec oportuit facere, et illa non omittere [3]. De là, le peu de valeur réelle qu'ont en général, au tribunal de la conscience européenne, les paroles et les actions des adeptes des sûtras et des çâstras. Dans aucune civilisation, l'apparence de piété n'est plus trompeuse que dans l'Inde, et les cours de justice anglaises de ce pays en sont écœurées. Hæckel, si bienveillant qu'il soit, pour les Indiens, pour les Cinghalais en particulier, ne peut s'empêcher de dire que ce sont des menteurs hors ligne, *Lügner erster Classe* [4].

Toutefois ce n'est pas de cette discordance dont nous avons beaucoup à nous occuper dans la tâche qui nous incombe de faire ressortir le côté philosophique et moral de l'œvre poétique de Vâlmîki, mais la difficulté de notre travail est loin d'en être diminuée. En effet, il est fort malaisé de dégager des doctrines systématiques de philosophie et de morale d'un ouvrage littéraire qui n'est pas fait dans un but philosophique et moral et qui, par

1 *Rām.*, IV., 55.
2 *Reise in Ostindien*, II, p. 200.
3 *Matth.*, XXIII, 23.
4 Hæckel, *Indische Reisebriefe*, p. 252.

cela même, n'est pas tenu de s'astreindre aux formes lexicologiques dont aucune doctrine dogmatique ou scolastique ne se passe ni ne peut se passer. Sans doute, allier le langage poétique au langage technique du spécialiste n'est pas impossible, les œuvres de Lucrèce, de Haller, de Schiller, de Goethe et de quelques autres grands écrivains, sont là pour le prouver, mais cela n'est pas plus le cas du Râmâyana que celui de l'Iliade. Vâlmîki, loin d'avoir des intentions didactiques par rapport à n'importe quelle doctrine ne chante ni n'a voulu chanter qu'une grande légende historique, nationale. S'il y a des doctrines spéciales qui, chemin faisant, apparaissent et se font valoir, il n'y a du moins rien de doctrinaire ou de systématique. Par le fait, la philosophie et la morale qui agissent dans une telle légende et qui s'en dégagent, rentrent dans les données générales de l'humanité. Cependant si par ainsi elles ne sont d'aucune école, d'aucun système, elles n'en sont pas moins complexes et mélangées, car l'homme est par sa nature une organisation compliquée au premier chef. Le contraire n'apparaît que le temps seulement qu'il demeure dans un état involué ou inconscient, sitôt qu'il en sort il se montre divers et changeant, précisément parce que son être est un composé d'éléments contraires.

Et c'est ce dont on ne tarde pas à s'apercevoir, après une lecture quelque peu attentive du poème. Les principes qui s'y font jour tant en philosophie qu'en religion et en morale sont fort discordants, seulement ces éléments divers y sont reliés les uns aux autres en un semblant homogène par une discipline qui le plus souvent, est celle du Yoga. Il est vrai, et nous aurons occasion de le montrer, qu'il y a bien des yogas, mais enfin généralement parlant, tous rentrent dans la définition de la dévotion mystique, ce qui ne veut pas dire dans le spiritualisme. On sait suffisamment que la dévotion, comme le dit P. L. Courier, s'allie à tout [1].

Maintenant pour ne pas nous perdre dans notre tâche il convient de suivre une méthode, et celle qui nous paraît la plus rationnelle est de commencer par exposer les trois grands systèmes de philosophie qui depuis des siècles règnent et gouvernent dans le monde brâhmanique [2].

Ces trois systèmes sont le *Sânkhya*, connu aussi sous le nom de *Dvaita*, le

1 V. *Lettres de Véretz*, 6 févr. 1823.

2 Au sens relatif, j'entends, car Pânini, dans l'énumération qu'il fait des œuvres littéraires, ne nomme ni le sânkhya ni le yoga, tandis qu'il cite la mîmânsâ et le nyâya. On peut conclure de là que le célèbre grammairien vivait à une époque reculée.

Védanta ou *l'Advaita* avec sa branche collatérale du *Viçishtâdvaita* [1], et le *Yoga*. A ces trois doctrines, expérimentale, idéaliste et mystique, se joignent trois autres; mais comme après tout elles ne nous importent guère pour l'appréciation de la philosophie et de la morale du Râmâyana, nous pouvons les passer sous silence. Disons toutefois que l'une d'elles, le *Nyâya*, prétend enseigner comment on peut expliquer n'importe quoi, par la connaissance des seize *padârthas*, tels que les preuves, l'objet des preuves, le but, l'exemple, le doute, la réfutation, la conclusion, etc. [2]. Evidemment, ces padârthas constituaient des moyens plus solides, plus substantiels que le sont les règles du raisonnement dialectique et syllogistique. Leur connaissance est indispensable à toute gymnastique intellectuelle, à toute discipline scolaire. Aussi dans les écoles où on enseigne la philosophie au complet on commence toujours par le nyâya. C'est logique, puisque le nyâya est la logique [3]. Par conséquent, dans le nyâya on a non une philosophie proprement dite mais un instrument de philosophie ou de... sophistique, suivant qu'il est manié par un Aristote ou par un Euclide de Mégare, par un Socrate ou par un Gorgias: rem augere posse laudando, vituperandoque rursus affligere. C'est Cicéron qui le dit [4], et la victime d'Octavien et d'Antoine était expert dans la matière.

Après le nyâya, nommons encore, comme faisant partie des 6 târtikas ou écoles philosophiques [5], le système *Vaiçeshika* attribué à Kaṇâda. Le vaiçéshika continue et complète en quelque sorte le sâṅkhya, en ce qu'il est essentiellement physique. Il explique le tout par l'atome (*aṇu*), composé mû par la *kriyâ*, le mouvement répulsif [6]. Par l'absence de tout principe, bien qu'il admette le dharma comme la cause efficiente de la perfection métaphysique, de toute spéculation pure [7], *yato 'bhyudayanih çreyasasiddhiḥ sa dharma* [8], le vaiçéshika touche de très près au système de Çâkya, la philosophie

1 C'est-à-dire l'*advaita* supérieur et préférable.

2 V. *Division of the categories of the Nyâya Philosophy*, dans *Bibliotheca Indica*, IX, Calc. 1850.

3 V. Ballantyne, *Christianity contrasted with Hindu Philosophy*, p. XVIII.

4 Cicero, *Brutus*, XII, cf. VIII.

5 ते षडपि तार्तिकाः (Hêmacandra, 863.)

6 Une explication analogue de l'univers a été présentée de nos jours par le savant Trémaux.

7 Parmi ses axiomes, on en trouve du genre de ceux-ci: «l'Etre est aussi le non-être»: सच्चासन्. «Ceci n'est pas» est égal à «ceci est.» V. *The Vaiseshika Darsana*, éd. p. Jayanârâyana Tarka, dans *Bibl. Ind.*, 1861; ch. IX. Cf. Röer, dans *Z. der D. M. G.* XXI sq.

8 *Vaiçeshika*, I, 1. Mais pour Kaṇâda, le dharma n'est qu'un expédient comme l'impératif catégorique pour Kant.

du vide ou du non-être. Aussi ses adeptes sont ils classés dans la catégorie des francs matérialistes, les nâstikas ou laukâyatikas, les kâyatikas ou çunyavâdis. Toutefois, ces épithètes ne les empêchent pas de professer au moins un respect apparent pour le Véda. Peut-être aussi est-il réel. Comment sans cela le vaiçéshika dirait-il: «Le Véda (*âmnâyaḥ*) a force de preuve, parce qu'il a été prononcé par Tat: *tad vacanâdâmnâyasya prâmâṇyam?* et ailleurs: «Cela est prouvé aussi par l'autorité du Çâstra: *çâstrasâm arthyaçca* [1]. On sait que l'esprit brâhmanique sait tout s'assimiler, sans pour cela cesser un seul instant d'être lui. La force et la durée de l'état brâhmanique et, subsidiairement, de l'hindouisme sont dans la vertu de cette conciliation et dans la faculté de cette assimilation agglomérative.

Mais si les brâhmanes savent adapter à leur système et approprier à leur point de vue les doctrines plus ou moins hétérodoxes, que sera-ce par rapport aux disciplines autorisés! Aussi les fils du védanta, du sânkhya et du yoga s'entrecroisent et s'enchevêtrent-ils à ce point tout le long de notre poème, tant entre eux qu'avec la trame des croyances védiques, vishnuïtes et çivaïtes, qu'on perdrait inutilement son temps et sa peine à les vouloir exactement restituer, chacun au fonds dont il provient spécialement. Il y a là, quoique à un degré moindre, ce mélange inextricable que les upanishats védantistes cultivent con amore et que Çañkara même ne parvient pas toujours à débrouiller [2]. Peut-être aussi qu'il n'y tenait pas. Qu'importe aux Indiens la succession historique et logique des idées et des faits? Toutes ces doctrines ne sont-elles pas unes et homogènes dans l'Atman, le Brahman personnifié, (Içvara), dans le Brahman absolu sans forme, et dans le rite du sacrifice qui est la base et le sommet de tout, et établit, finalement en Vishṇu, le grand dieu populaire, l'identité de toutes les philosophies et de tous les philosophes? Quoiqu'il en soit, notre tâche étant d'étudier la philosophie et la morale du Râmâyana, allons de l'avant.

On sait que la mîmânsâ, l'élucidation exégétique et herméneutique du Véda, et le yoga, la rédemption de l'individu par l'ascétisme et par l'union de son âme à l'âme universelle, se touchent et se confondent virtuellement en un

1 तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्, (V. Vaiç. I, 1, 3). शास्त्रसामर्थ्याच्च. (*Ib.*, III, 2 21). Le çâstra dont il s'agit ici est la Çruti, c'est-à-dire le Véda. Cf. Ib., IV, 2, 11; p. 217 du vol. préc. de la *Bibl. Indica:* वेदलिङ्गाच्च.

2 V. à ce sujet Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 129, al. L'éminent indologue allemand est parvenu à réaliser ce que le premier védantiste de l'Inde n'a pas su ou n'a pas voulu faire.

point doctrinal qui est la contemplation théosophique, extatique et mystique et par suite théurgique, et que le sâṅkhya même, si froidement rationaliste qu'il soit pour tout le reste, sacrifie à l'ascétisme le plus outré. Il est vrai que le christianisme en fait tout autant. On trouve dans l'Evangile les exagérations mystiques préconisées au même degré que dans les philosophies de l'Inde, et on ne doit pas dire que le progrès moral dont nous jouissons vienne de ces exagérations. S'il en était ainsi, nous n'aurions pas eu besoin, après 18 siècles d'évangile, d'une grande révolution pour renouveler l'Europe. Le vrai est que les exagérations conduisent à des exagérations et que si «pour obtenir moins de l'humanité, il faut lui demander plus [1],» la mesure de ce plus doit être en juste proportion de la capacité normale de l'homme. Sans cela il arrivera que plus les élévations qu'on présente à l'homme sont sublimes, plus elles seront rejetées et méprisées par la faiblesse et par la malice humaines.

Mais voyons les mîmânsâs, car il y en a deux : l'ancienne, la *Purvamimânsâ*, dont l'auteur est Jaimini, et l'*Uttara*, qui passe pour être de Bâdârâjana. Je donne les noms de ces philosophes comme je les trouve, sans m'inquiéter, ce qui est généralement inutile pour les choses de l'Inde, s'ils sont historiques ou non. L'Indien quoiqu'il soit prodigue de noms propres, professe cependant, historiquement parlant, la maxime d'Uhland : *Namen sind uns Dunst.*

Quant aux deux mîmânsâs, nous pouvons comme inutile à notre but écarter la première, la *pûrva*. En effet, tout au contraire de l'*uttara* qui est herméneutique, elle est entièrement exégétique et critique des Révélations, des Rituels et des Traditions, Védas, Brâhmaṇâs et Smṛitis. C'est une science qui, selon les upanishats, toujours plus ou moins mystiques, mérite d'être qualifiée d'inférieure, *apâra* [2]. La vraie et véritable science suprême est celle par qui on connaît l'(être) impérissable, *aksharam*, ou qui du moins dispose à cette connaissance. Aussi la Bhagavad-Gitâ, une de ces Instructions les plus récentes, va t-elle jusqu'à qualifier d'insensés, *avipaçitaḥ*, ceux qui se plaisent dans les axiomes védiques [3]. Le fait est que, s'appuyant sur les

1 Renan, *Vie de Jésus*, p. 329; prem. édit.

2 तत्रापरा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति।अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते॥, la science inférieure comprend le Rig, le Yajus, le Sâma, l'Atharvavéda, la Phonétique, le Rituel, la Grammaire (respective), l'Etymologie, la Métrique, l'Astronomie. La (science) suprême est celle par qui on connait l'impérissable.» (*Muṇḍaka Up.*, 1, 5; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 266.)

3 *Bh. G.*, II, 42.

brâhmâṇas, ces rituels anciens où l'exégèse apparait déjà, les diverses parties de l'ancienne mîmânsâ, les védâṅgas, sont entièrement consacrées à démontrer l'autorité ecclésiastique de la Çruti et de la Smṛiti et à expliquer les pratiques rituelles établies sur la Révélation et sur la Tradition. La pûrva ayant ainsi en vue les devoirs de la vie religieuse cérémonielle ou extérieure, son but n'est d'autre que celui d'obtenir pour les siens le *svarga* ou *svargaloka*, le lieu opposé au *martyaloka*, le monde des mortels. Mais le svarga est un ciel tout matériel, peuplé de ravissantes apsaras et retentissant de musique. A cet effet, elle traite encore spécialement dans la partie appelée *Davatâkâṇḍa* ou *Saṇkarshanakâṇḍa* du culte dû aux dieux. Et à cause de toutes ces applications, elle prend aussi le nom de *Karmamîmânsâ*, c'est-à-dire la critique ou la casuistique des œuvres. Elle forme de la sorte le *karmakânda*, la section pratique et légale du Védânta, et c'est-ce que fait pressentir déjà son premier sûtra: «Voici l'explication de la loi: अथातो धर्मजिज्ञासा.»

Mais si par védânta on désigne l'ensemble de la science brâhmanique accompagnée, soutenue et portée par les upanishats, le terme s'applique spécialement à la seconde mîmânsâ, l'uttara [1]. De là vient qu'on l'appelle habituellement védânta tout court ou védantasûtra. Elle est en effet «la fin du Véda» au sens le plus important, au sens philosophique, sens qui est parfaitement indiqué par son premier sûtra ainsi conçu: «Voici l'exploration (ou l'investigation) de Brahman: अथातो ब्रह्मजिज्ञासा इति. Là-dessus le commentateur Çaṅkara, la lumière de l'orthodoxie moderne, remarque qu'il faut connaître Brahman à cause que la fin de l'homme consiste en ce qu'il parvienne en Brahman: तस्माद् ब्रह्मजिज्ञासितव्यं। ब्रह्मावगतिर्हि पुरुषार्थः [2].

Voilà donc le védanta caractérisé comme une philosophie de haute abstraction spéculative, caractère qui apparait dans toutes ses conceptions, à commencer par la cosmogonie qu'il a inspirée. Le système est assurément remarquable et pour bien nous y orienter nous allons en donner une vue d'ensemble.

La philosophie védanta, avons nous dit, est la fin du Véda, cependant au

1 Elle porte encore d'autres noms, tels que Brahmamîmânsâ, Çârirakamîmânsâ.
2 V. Le commentaire de Çaṅkara ad sût. 1; Calcutta, 1818.

fond elle n'en fait pas le moindre cas. La science védique est pour elle une science inférieure; elle se prostitue à tous les usages comme l'eau d'un puits: «*yâvân artha udarane sarvataḥ sanplutodeke | tâvân sarveshu vedeshu brâhmanasya vijânata* [1]. Les insensés seuls se complaisent dans les sentences du Véda et affirment que tout est là. Mais ils sont esclaves de leurs désirs, et leur but suprême est le svarga, un ciel tout matériel.»

La connaissance, *jnâna*, la science qui tend, à la contemplation et à la possession du vrai, ne s'acquiert donc pas par l'étude du Véda et des disciplines qui en dépendent, les védangas. Science supérieure, elle est négative de toute forme concrète, c'est-à-dire de toute existence distincte, d'où il suit que le travail constant du disciple du védanta tend au détachement complet des choses du monde. En effet, c'est seulement en ne pensant pas même à quoique ce soit: *na kincid api cintayet* [2], qu'on se délivre des formes et de leur obsession. Quand le savant a reconnu que les formes de ce qui existe et de ce qui n'existe pas sont des créations de l'ignorance, alors il a la vue de Brahman: *tad brahma darçana*. En Brahman disparait tout ce qui a nom et forme, l'être et le non-être, *sad asad*, ou plutôt c'est lui, lui seul, qui est l'un et l'autre [3], qui est le monde et n'est pas le monde, en ce que la création n'est qu'une parcelle, *ekânçina*, de lui, mais qui est le moi, *ahaṅkâra*, de l'univers, l'*âtman*, l'âme du grand tout, *tad sarvam*, l'identité de l'identique et du non-identique: *sarvatra samadarçanaḥ* [4].

Car l'Etre est un, il n'y a qu'un principe simple et indivisible, source de tout et dont l'évolution s'appelle la nature, *prakriti*. Mais évolution de l'Etre, la nature est identique à l'Etre; elle est Brahman, Brahman est elle. Brahman tisse en lui l'univers avec sa propre substance comme l'araignée (*urṇanâbhiḥ*) tire le fil de sa toile de la substance de son propre corps [5]. Néanmoins, comme le monde n'est qu'une forme de l'Etre et que toute forme est sujette à des changements incessants, la nature est illusoire: c'est une illusion [6]. Les penseurs, les esprits appliqués, *yuktocetasaḥ*, le reconnaissent ainsi, et ce qui les initie dans cette connaissance, c'est la pratique de l'ascétisme,

1 *Bhag-G.*, II, 46
2 *Ib*, VI, 25.
3 *Ib.*, XI, 37; *Muṇḍaka Up.*, II, I; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 265.
4 *Bh.-G.*, VI, 29. L'identique est le Brahman abstrait, le Brahman ésotérique; le non-identique, est le Brahman exotérique, c.-à-d. Brahmâ engendré, le monde concrète et contigent. (*Mân*, I, 9.)
5 *Muṇḍaka-Up.*, I, 6; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 269.
6 *Bh.-G.*, VII, 25.

le yoga. L'homme qui, appliqué au yoga par l'exercice de la méditation soutenue par certains procédés physiques, ne se laisse détourner ni à droite ni à gauche, cet homme entre dans la compréhension du divin purusha suprême. Il n'y a que les ignorants qui se prennent pour des savants, *panditâ manyamânâḥ*, qui croient que ce monde est réel et qu'il n'y en a pas d'autre. Mais il n'y a de vraie réalité et de félicité inaltérable que Brahman, l'ancien des jours, *purânam devam* [1], et la créature dont sa grâce (*anugraha*) choisit le corps comme le sien, *vrinute tanûn svân* [2]. Or, celui que l'esprit suprême (*paramâtman*) choisit, qui l'obtient seul, c'est le savant, le sage, *jnânî*. On devient savant par la foi; la foi, voilà la science. Le parfait croyant est l'alter ego de Brahman: *jnânî tvâtmaiva me matam* [3], et il voit, comme Brahman, tous les êtres en lui-même et lui-même dans tous les êtres: *sarvabhûtastham âtmânan sarvabhûtâni ca âtmani* [4].

Jusqu'à ce que l'homme ait conquis cette science, la science royale, *râjavidyâ*, il demeure dans les liens de l'existence de ce monde égaré, *muto 'yan*, et en subit les illusions. Toutefois il ne cesse pas pour cela d'appartenir au purusha suprême, l'esprit incorporé. Tous les êtres, encore un coup, se tiennent en lui, bien que lui ne soit pas en tous dans sa plénitude, mais tous sont entièrement dans son sein, *yonîni*. Il est le même à l'égard de tous ceux qui ne se tiennent pas dans la voie suprême de la science royale, personne de ceux-là ne lui est cher ni odieux: *same 'han sarvabhûteshu na me dveshyo 'sti na priyaḥ* [5]. L'illusion que subit le vulgaire à cet égard comme à tous autres, est une fonction qui fait partie du jeu de Brahman; en sa qualité d'esprit incorporé. Ce jeu [6] ne cesse pour chacun que lorsque l'ignorance, *ajnâna*, de la fausse science, *avidyâ*, qui voile le vrai état des choses, est dissipée dans l'âme appliquée à la science, *vidyâ*, qui éclaire comme le soleil. Alors par le contact intime qui se fait avec Brahman, *brahmasansparçam* [7], on acquiert la certitude que la nature n'est qu'une fantasmagorie,

1 *Kâthaka-up.*, II, 12.
2 *Muṇḍaka-up.*, III, 3; (VIII, p. 318.) Cf. *Kâthaka*, II, 23.
3 *Bh.-G.*, VII, 18.
4 *Ib.*, VI, 29; cf. IV, 35.
5 *Bh.-G.*, IX, 29.
6 Le jeu de l'illusion a poussé le buddhisme jusqu'à enseigner que quand un homme coupe une tête il ne tue pas; c'est seulement dans l'intervalle des corps qui composent la créature que l'arme passe et donne le coup dans le vide. (V. les passages qui s'y rapportent dans mon *Hist. du Buddha et du buddhisme*, 1857.
7 *Bh.-G.*, VI, 28.

et voilà la délivrance finale, *moksha*, et avec elle le bonheur infini, *sukham âtyantikam*, réalisés.

Mais cette délivrance finale, le repos suprême, *parânçântim*, la suprême béatitude, *çreya*, le bonheur ineffable du contact conscient de Brahman, est l'extinction, l'annihilation de la personnalité humaine dans le grand Tout. On l'appelle le *brahmanirvâṇa* [1]. Quand on l'a obtenu, on ne subit plus de naissance nouvelle, mais tant qu'on n'y est pas parvenu, on renaît sans discontinuer: *punah punar vaçam*, sous des formes qu'on a méritées par les œuvres accomplies dans la vie qu'on quitte [2]. Car bien qu'elle soit une pure illusion, l'existence ici bas, *bhâva*, n'en est pas moins traitée comme une chose réelle pour tout le temps qu'on s'y trouve enchaîné et tout y va son train en conséquence. Le sage doit s'abstenir de troubler l'ordre établi [3]. La morale sociale est ainsi sauve, et les doctrines courantes conservent toute leur autorité. Accomplis sans cesse, dit le traité védantique par excellence et qui à cause de cela a reçu l'homologation brâhmanique [4], «accomplis sans cesse le travail qu'il faut faire: *satatan kâryan karma samâcara* [5]; moi-même (tout dieu que je suis) je ne cesse de travailler: *varta eva ca karmaṇi* [6]; seulement sache que le sage se livre aux occupations sans s'y attacher, *asaktaḥ*, sans aucune vue intéressée, avec le seul désir de faire du bien au monde: *cikîrshurlokasangraham*. La perfection n'est pas au prix de la renonciation aux devoirs sociaux [7], ni n'est dévolue aux austérités d'un zèle mal entendu, comme par exemple de ne rien manger et de s'interdire tout sommeil. Il faut pratiquer le détachement des choses extérieures et intérieures, en vivant comme tout le monde, mais en se disant: Je ne fais quoi que ce soit: *naiva kincit karomiti* [8]; ce sont mes sens qui agissent sur les objets des sens, c'est la nature qui agit en moi sur la nature. Alors quoi qu'on fasse, on ne profane pas son âme par sa propre faute, on ne péche pas alors même qu'on péche [9].

1 *Ib.*, V, 24 sqq.
2 La théorie de la transmigration, *sansâra*, suivant les œuvres est exposée au complet dans la *Bṛihadâranyaka-up.*, IV, 4, 5 sqq., VI, 2 16, et aussi dans la *Chândogya-up.*, V, 10, 3 sqq.
3 *Bh.-G.*, III, 26.
4 V. les formules finales, XVIII, 67—71.
5 Ib., III, 19.
6 Ib., ib., 22.
7 Ib., ib., 4.
8 Ib., V, 8.
9 Ib., III, IV, V, XIII, passim.

On le voit: mélange d'idéalisme, de mysticisme et de positivisme, la philosophie védanta qui déteint si fortement sur nombre de personnages du Râmâyana, est un panthéisme *sui generis*, et la cosmogonie qui lui est propre et que nous allons reproduire va achever de nous en convaincre. On la lit dans le Rig-Véda (X, 129), mais elle n'est pas plus ancienne pour cela. On l'a placée dans l'Ecriture sacrée pour lui donner l'autorité des choses anciennes. La voici:

En principe [1] n'était ni être ni non-être, ni espace, ni ciel (*vyoma*) au-delà. Qu'est-ce qui remuait? Où? Sous quelle garde? L'eau (était-elle)? Y avait-il l'insondable abîme? न असद् आसीन् नो सद् आसीत् तदानीं न आसीद् रजो नो व्योमा परो यत। किम् आवरीवः कुह कस्य शर्मन् अंभः किम् आसीद् गहनं गभीरं ॥१॥. Alors n'existait ni la mort ni la non-mort; il n'y avait aucun signe distinctif de nuit et de jour; immobile respirait Tat [2], le Un *per se* (*svadhaya*). Hors Lui, rien n'était nulle part: न मृत्युर् आसीद् अमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्न आसीत् प्रकेतः। आनीद् अवातं स्वधया तद् एकं तस्माद् (ह) धान्यन् न परः किं चन आस ॥२॥. L'obscurité était. En principe, cet univers était un flux confus enseveli dans l'obscurité. Le vide caché dans le néant engendra le Un unique par l'énergie du *tapas* (ardeur): तम आसीत् तमसा गूळ्हम् अग्रे ऽप्रकेतं सलिलं सर्वम् आ इदं। तुच्छ्येन आभु अपिहितं यद् आसीत् तपसस् तन् महिना अजायत एकं ॥३॥. Le désir (*kâma*), première semence de l'esprit (*manas*), vint d'abord. Les sages découvrirent dans leur cœur, par la réflexion, le lien de l'être et du non-être: कामस् तद् अग्रे समवर्तत अधि मनसो रेतः प्रथमं यद् आसीत्। सतो बंधुम् असति निरविंदन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥४॥. Ils tirèrent de l'un à l'autre par en haut et par en bas, de biais, le trait de rapport. Alors furent

1 On ne peut pas traduire *tadânîn* par « dans ce temps là » zu jener Zeit, comme fait Grassmann, puisque ni le temps ni rien n'existait. Il faut donc choisir une expression vague et indéterminée.

2 Avec *Tat* on peut comparer le *hû* (howa) des Soûfis. Toutefois le caractère panthéiste de hoû est moins absolu, car il est personnel (masculin, *il, lui,*); tandis que *tat* est impersonnel (neutre, il = cela) comme *aum* contracté d'*avam*.

les puissances créatrices des semences, absolues par en haut, relatives par en bas: तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम् अधः स्विद् आसी३द् उपरि स्विद् आसी३त्। रेतोधा आसन् महिमान आसन् स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात्॥५॥ Qui le sait au vrai? Qui le peut hautement assurer? D'où naquit, d'où vint cette création? Les dieux existent ici-bas par Son émanation, mais qui sait d'où Il est venu (Lui)? को अद्धा वेद क इह प्र वोचत् कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः। अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेन अथ को वेद यत आबभूव॥६॥ Celui de qui vient cette création, qu'il l'ait faite ou qu'il ne l'ait pas faite, qui la gouverne du plus haut du l'espace, celui-là certainement le sait; ou ne le sait-il pas? इयं विसृष्टिर् यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न। यो अस्य अध्यक्षः परमे व्योमन् सो अंग वेद यदि वा न वेद॥७॥

On conviendra qui voilà une page de philosophie à noter. Spinoza, tant dans ses *Lettres* à Oldenbourg que dans son *Traité de l'amendement de l'intelligence* n'a rien qui la passe en intérêt [1].

Il faut dire toutefois que ce n'est pas là un grand éloge, car si le panthéisme du philosophe hollandais est singulierement massif et pesant dans la manière dont il entend le *ἕν καὶ πᾶν*, celui du védântiste, pour être plus aéré et plus large, est plein de contradictions et donne finalement la main au scepticisme du *syâdvada*, dont nous aurons à parler plus loin. Panthéisme pour panthéisme, j'aime mieux le panthéisme grec rappelé par S. Paul et qu'il s'approprie quand il le résume en disant devant l'aréopage: C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes, *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* [2]. Du reste l'Inde suffit à quiconque tient à faire son choix entre les théories cosmogoniques panthéistes. Ajoutons seulement ici à celle du Véda que nous venons de citer *in extenso*, la théorie que le Râmâyana présente pour son propre compte [3] et celle qu'on connait

1 Nous avons déjà noté à plusieurs reprises l'évidente filiation de la philosophie de Spinoza d'une source indienne, par le philosophe arabe Ibn Gebirol.

2 *Act.*, XVII, 28.

3 V. sup. p. 48.

de Manu [1], si remarquable par son œuf surtout, parceque cet œuf se retrouve dans la cosmogonie grecque que nous a conservée Aristophane [2]. Il semble même que la Genèse y fait allusion par le רוח מרחפת (I, 2). Dans l'Inde, il a fait fortune, car il réapparaît dans le Chândogya-Brâhmaṇa et dans l'Upanishat du même nom. L'un et l'autre introduisent la légende par ces mots: «Brahma c'est le soleil; voilà la doctrine et voici l'explication: *âdityo brametyâdeçastasyaopavyâkhyânam.* Puis, après avoir dit *asad evedam agra âsît* en principe ce (tout) n'était pas, ils continuent: *tat sad âsit tat samabhavat tad âṇdan niravarttata tat sanvat sarasya*°: *tat* était *sad*; Cela (*Tat*) changea et devint un œuf; cet (œuf) resta tel une année, puis se fendit Les deux moitiés étaient l'une d'or et l'autre d'argent. L'argent est la terre; l'or, le ciel; la matrice, les montagnes; la pellicule devint les nuages, la rosée; les veines sont les fleuves; le liquide blanc est la mer; ce qui naquit fut le soleil, etc. [3].

Voilà certes qui est tout à fait de l'enfance et vaut le canard finnois [4]. Mais en général les théories cosmogoniques des upanishats védantiques, et elles sont nombreuses, donnent dans le mysticisme de l'*âtman.* Ainsi font la Kaushîtaki, l'Içа, l'Aitarèya, la Mundaka, la Praçna, la Taittirîya, la Maitrî, etc. etc. C'est tout ce qu'il y a de plus quintessencié en fait de panthéisme; seule parmi les anciennes upanishats la Bṛihadâranyaka personnifie l'Atman et lui donne la forme humaine en disant *âtmaivedam agra âsît purushavidhaḥ* en principe l'Atman était ce (tout), (il avait) forme d'homme» [5]. Puis, parlant de la vision que l'Atman ainsi personnifié eut de son état solitaire, l'auteur édifie la création sur une suite de jeux de mots qui font de sa théorie un chapitre de philologie étymologique réellement étourdissante. On croit rêver [6]. C'est comme qui dirait la naissance de la magie. On peut du moins croire que

1 *Mânav.*, I, 8—13.

2 V. Aristoph., *Aves*, 694 sqq. Cf. *Orphica*, hym., 5, ed. Hermann.

3 *Chândogya-Up*, III, 19, 1 sqq. *Bibl. Ind.*, III, p. 228, sqq.

4 V. Le *Kalévala*, I, 179, 210, 227 sq.: Vint un canard (*sotka*), il pond des œufs d'or... ils se brisèrent en morceaux. La moitié inférieure devint la terre, la partie supérieure la voûte élevée du ciel, la moitié supérieure du jaune devint le soleil, la moitié supérieure du blanc devint la lune, le bigarré dans l'œuf devint les étoiles, le noirâtre dans l'œuf devint les nuages, etc. (trad. Ujfalvy).

5 *Bṛihadâranyaka*, I, 4, 1; *Bibl. Ind.* II, p. 125; Calc. 1849.

6 En voici un échantillon. (L'âtman) ayant regardé autour de lui ne vit autre chose que l'âtman. Il dit d'abord: «Je suis.» De là le mot je (moi) prit naissance; de là aussi quand on est interpellé, ce mot d'abord: «Me voici,» puis on prononce son nom etc.: *so 'nuvikhyanânyad âtmane 'paçyat / so 'ham asmityagre vyâharattate 'han nâmâbhavat tasmâd apyetar hyâmantrito 'ham ayamityevâgre uttvâ*°.

l'imagination de la *mâyâ*, cette puissance d'illusion qui fait de la philosophie indienne un atelier permanent de prodiges et de miracles, une thaumaturgie perpétuelle ayant tellement influé sur l'histoire qu'elle en a chassé toute donnée chronologique, est entrée par cette porte dans le védânta, dont elle est devenue un des caractères les plus marquants, par l'article de la *grâce* surtout. Déjà nous voyons poindre la *mâyâ* dans la Chândogya, une des plus anciennes upanishats, quand elle dit: Les désirs réels sont enveloppés par l'erreur, l'erreur est l'enveloppe des choses réelles: इमे सत्याः कामा अनृतापि° [1]. Une autre, la Kâthaka, la définit. La mâyâ, dit-elle, est comme un rêve dans le sommeil, *yathâ svapne* [2], ou comme un reflet dans le miroir. Eh bien, notre analyse présente de beaux échantillons de cette puissance d'illusion. Viçvâmitra et ses confrères lui payent un large tribut quand ils se persuadent qu'ils sont parvenus à savourer la pure essence de Brahman en restant, comme ils le croient, pendant des milliers d'années debout sur la pointe de leurs pieds, les bras levés en l'air, sans autre nourriture que le vent qui passe. Mais de quelles illusions n'est pas capable le mysticisme, le désir fanatique de connaître Dieu, de s'identifier à lui et d'obtenir ainsi, comme le dit une upanishat, la mort de la mort, मृत्यो स मृत्युमाप्नोति [3]? A entendre nos philosophes, la chose nous est d'ailleurs due en vertu de notre principe vital, l'*âtman*, (l'*atem* la respiration, le souffle en allemand), qui n'est au fond autre que Brahman: आत्मा च ब्रह्म [4]. De la sorte, tout âtman individuel, *jîvâtman*, possède l'aptitude innée de se transfigurer en l'Atman suprême, *paramâtman* c'est-à-dire Brahman. Çâñkara nous l'affirme: सर्वस्यात्मत्वाच्च ब्रह्मासित्वप्रसिद्धिः [5]. Pour que l'âtman individuel passe dans l'Etre suprême, *varan vâ brahma gamayati* [6], au point de se confondre, le sachant, avec le Moi universel, l'*adhyâtman*, la disposition innée n'a qu'à être fécondée par la mé-

1 *Chândogyop.*, VIII, 3, 1; *Bibl. Ind.* III, p. 543.
2 *Kâthakop.*, VI, 5; *ib.*, p. 147.
3 *Katha-Up.*, IV, 10; *Bibl. Ind.* VIII, p. 129.
4 Sur l'âtman et ses identifications nulle upanishat n'est plus explicite que la *Maitri*.
5 Çâñkara, l. c. — La *Praçna Up.* traite spécialement de l'*âtman* et du *prâna*. Aucun détail n'y manque (V. *Bibl. Ind.* VIII). *Prâna* exprime la même chose qu'*âtman*. V. *Kaushîtaki-Up.* III, 2: *âyuḥ prânaḥ prâno va âyur* la vie est le prâna, le prâna et la vie.
6 V. *Schol. ad Muṇḍakam*, p. 261, vol. VIII, *Bibl. Ind.*

ditation de la science mystique du *moi*, par l'application dévote de l'esprit à l'*âtmavidya* ou *âtmajnâna* du védanta; l'atman individuel acquiert la possession consciente de l'Etre suprême: परं वा ब्रह्म गमयति [1]; on devient, le sachant, je le répète, le moi suprême, *adhyâtman*. La mâyâ de la grâce (*anugraha*) achève d'opérer cette merveille, et voilà l'identification panthéiste toute mystique qui vaut au védânta en opposition avec le sâñkhya, la qualification déjà mentionnée d'*advaita*.

Mais beaucoup de védantistes, connus sous le nom de *bhâgavatas*, ayant jugé que le système de Çâñkara poussait l'unité panthéiste jusqu'au point où l'illusion magique prête à la confusion totale de dieu et des créatures, un réformateur du nom de Râmanuja est venu tempérer cet idéalisme excessif et confus par la doctrine *viçishtâdvaita* [2], doctrine qui rejette la théorie de la mâyâ et maintient la réalité distincte des hommes et des choses. Les adeptes de cette théorie, les *bhâgavatas*, portent aussi les obriquet de *pancavâtras* qui fait allusion à l'hétérodoxie du sâñkhya. Toutefois sauf la négation de l'existence *illusoire* du monde, les sectaires sont védantistes comme les plus orthodoxes et ils admettent l'identification du moi individual, *âtman*, à Brâhman, l'*adhyâtman*. Sans cette union il n'y a pas de salut, ainsi que l'exposent surtout la Maitry et la Katha. Le salut est d'ailleurs acquis par le monosyllabe *Aum* [3], qui est l'exaltation mystique articulée, *praṇavaḥ*, de Brahman dans le silence de l'âme recueillie. D'un mot, dit Yama à son interlocuteur, d'un seul mot je te dirai où tendent tous les Védas, tous les actes de pénitence, le lieu dont le désir fait embrasser l'état brâhmanique: c'est *Aum*: सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपांसि सर्वाणि च यद्वदन्ति। यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं सङ्ग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत्॥. Voilà l'impérissable Brahman, l'être indestructible et suprême: एतद्ध्येवाक्षरम्ब्रह्म एतदेवाक्षरम्परं [4]. Celui qui a reconnu ce *pada* [5] impérissable, possède tout ce qu'il désire: एतद्ध्येवाक्षरं ज्ञात्वा यो यादच्छति तस्य तत् [6].

1 Çâñkara, *Schol. ad Muṇḍakam*, p. 261, vol. VIII, *Bibl. Indica*.

2 Cf. *sup.* p. 169.

3 On sait que ओम् est le pronom neutre *avam* contracté. Ainsi il revient à *tat* cela, dont le sens panthéiste offre cette nuance qu'il est d'abstraction cosmique plus qu'idéaliste. Cf. *sup.* p. 176, note 2.

4 *Kathaupanishat*, II, 15, 16; *Bibl. Ind.* VIII, p. 102. *Bhag.-Gitâ*, VII, 8.

5 *Pada* est le mot simple, non infléchi; *çabda* le mot prononcé, le son.

6 *Katha*, 15, 16.

Mais par quel moyen le connait-on? Par le silence, निःशब्दः, qui le suit, dit la Maitrî [1], ce qui rappelle le mot d'Alfred de Vigny: le silence seul est grand [2]. Le silence est si important qu'il représente l'état de l'âme absolument délivrée, la réalité même de Brahman. Aussi les Indiens, comme j'ai eu occasion de l'observer, ont soin de s'immerger en quelque sorte dans le silence, avant et pendant leurs adorations. Pour y aider, il y a les moyens ascétiques concrets de la pénitence. Parmi eux, la macération est l'action par excellence: तस्मै तपो दमः कर्मेति प्रतिष्ठा [3], dit la Kéna, l'upanishat même de Brahma.

La pratique des macérations pour arriver à l'état parfait ne manque pas dans le Râmâyana, mais quant à celle du mot *Aum*, on l'y cherche en vain, sauf, bien entendu au début du livre. Il n'y pas d'écrit qui ne commence par ce résumé du mysticisme indien en général et de celui du védanta en particulier. La philosophie sâñkhya s'y conforme comme les autres, et cela nous fournit le joint pour passer à cette doctrine. On sait que le sâñkhya est à l'opposite, on pourrait dire aux antipodes du védanta. Pour mieux faire ressortir ce caractère, avant d'exposer la doctrine de Kapila donnons encore plus que nous l'avons fait déjà d'une manière générale le résumé clair et précis de la doctrine qui constitue le fond du système védânta.

Le védantiste comprend dans sa même idée l'âtman et le brahman, le *moi* individuel et le *moi* universel. Mais pour acquérir la connaissance réelle de cette identité et la réaliser en soi, il faut la mériter par la science et la science par le foi. Mais la foi ne s'acquiert pas; elle vous vient en pur don par la grâce. Quand on la possède ainsi, le moi individuel se trouve dégagé des chaînes de la transmigration et entre par la délivrance finale dans le nirvâṇa, où l'âtman relatif se confond pour l'éternité avec l'âtman absolu, Brahman. Tant qu'on n'est pas parvenu à cette absorption, la mâyâ vous fait voir dans Brahman un être à part, un être personnel et suprême qu'on craint et qu'on adore. En cet état, qui est celui de l'obscurité, de la passion et de l'ignorance, on renaît perpétuellement tantôt dans un corps, tantôt dans un autre, suivant le bien ou le mal qu'on a fait pendant l'existence que la mort vient trancher.

1 *Maitry*, VI, 23; Lond. 1870, éd. Cowell, p. 140.

2 Dans tous les cas, il ne faut pas être du nombre de ceux qui ne savent rien dire par le silence, *nihil silentio transmittentium*, (Tacit., *Hist.*, I, 13) comme J. J. Rousseau (V. *Confessions*, p. 53, ed. 1844.)

3 *Kena*, 33; *Bibl. Ind.* VIII, p. 68.

Telle est la substance du védanta. Maintenant voyons le sâñkhya.

Cette doctrine pour être d'un caractère tout différent ne laisse pas toutefois d'être grandement estimée par les idéalistes de le Bhagavad-Gîtâ. Ils voient même en Kapila, l'auteur du sâñkhya, le plus parfait des cénobites, au point de l'identifier à Krishṇa, c'est-à-dire à Vishṇu ou Vasudéva. *Asmi Kapilo munih*, est censé dire l'hypostase de Nârâyaṇa [1]. La contradiction est manifeste, mais le panthéisme quand même du védanta l'explique et la justifie. Quant au Râmâyaṇa, il fait, par la même raison, grand cas du sâñkhya; il dote de la connaissance de cette philosophie Râma et Râvaṇa. Le roi des râkshasas veut-il donner une haute idée de sa culture intellectuelle, il dit qu'il possède la science des 25 principes de l'essence de l'être, पञ्चपञ्चकतत्त्वज्ञो, ce qui revient à nommer la philosophie sâñkhya. Ces 25 principes [2] sont en effet tellement caractéristiques de cette doctrine qu'il suffit pour la désigner de nommer le chiffre [3]. Elle ne cesse d'ailleurs pas d'énumérer des principes, des formes, des espèces, des qualités, des preuves etc., de sorte qu'on la désigne aussi par l'expression de षष्टितन्त्र, la science des 60 notions essentielles [4]. C'est même de cette arithmétique de dénombrement (*sankhyâ*) que lui vient son nom de sâñkhya. Lors donc qu'on apprécie dans le Râmâyaṇa la valeur morale d'un individu par un chiffre collectif, comme Hanumân le fait relativement à Aṅgada, disant que le prince a les 14 qualités (v. p. 92) *caturdaçagunam*, on peut être sur que sa moralité est mesurée à l'échelle du sâñkhya.

Mais au reste il serait impossible de marquer exactement la proportion dans laquelle cette philosophie est utilisée pour le Râmâyaṇa. Il est certain qu'on l'y cherche en vain quant à ce qui fait le fond de sa doctrine, sauf toutefois le point doctrinal qui concerne la délivrance de l'obligation de renaître. C'est aussi le seul point où elle cède quelque peu au sentiment et se rattache au védanta. Néanmoins, elle ne veut obtenir la libération que par la science : ज्ञानान्मुक्ति [5], disent les Sûtras et aussi la Kârikâ, l'amplification rhythmée

1 *Bh.-Gîtâ*, X, 26. V. sur Kapila, *Bhâgavata-Pûraṇa*, III, 8.

2 Ils sont indiqués *Kârikâ* st. 3, et énumérés *Sûtras*, II, 10 sqq. C'est un étrange amalgame d'idées, de choses et de faits.

3 *Râm.*, III, 53, 41. Cf. *Supra* p. 70.

4 *Kârikâ*, 72.

5 V. les *Sûtras* du sâñkhya, III, 23; Allahabad, 1854.

du système: ज्ञानेन चापवर्गो [1]. Et cette science qu'est-elle? N'allez pas croire que la foi ou la mâyâ, tant préconisées l'une et l'autre par le védanta y ait la moindre part; non, la science du sâñkhya est toute rationnelle et expérimentale ou d'observation. C'est la discipline qui enseigne l'esprit de se connaître distinct de la nature qui l'entoure et à laquelle l'attache ce qu'il a de sensibilité. Les moyens de cette discipline sont la calme et froide observation des choses, l'induction par analogie et le témoignage des faits historiques. Par ce dernier moyen la Çruti ou l'écriture sainte pourrait avoir quelque accès auprès des disciples de Kapila, s'ils ne dédaignaient l'autorité des Védas et ne faisaient nul cas de ses rites et pratiques. Sous ce rapport et d'autres analogues ce sont des *agnostics*, comme disent les Anglais. En effet, ils prétendent que les moyens métaphysiques de liberation donnés par la Çruti ou Révélation, sont tout aussi impuissants que les observances matérielles: दृष्टवदानुश्रविकः [2], et cet axiome s'explique. Voici comment:

La philosophie sâñkhya part de deux principes, d'où la désignation qu'on lui applique de *dvaita*, *dualité*. Ces principes sont 1. la nature, *prakriti*, la nature produite en tant que développée ou évoluée, *vyakta* (nature naturée), et en tant que non-développée ou involuée, *avyakta*, nature causale ou naturante, *pradhânam*; 2. le *purusha*, l'esprit, qui pas plus que l'*avyakta* n'est produit mais qui, en outre, n'est pas producteur: न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः [3]. L'un de ces principes est donc actif et sa grande production est l'intelligence, le *mahat*, et aussi celle du moi, *ahañkâra*, la conscience; l'autre, le *purusha*, l'esprit, est seulement sensible, *cetana*, et par là fort exposé, on dirait, à être assujetti à la nature. Mais cela n'arrive jamais, parce que l'esprit est par lui-même en dehors de la nature; lui et la nature sont deux: *dvaita*, et de la sorte il ne saurait en partager les vicissitudes. «Je ne suis pas cela», se dit-il, «cela n'est à moi, ni moi: नास्ति न मे नाहम् [4].» Quelle est donc la raison d'être de l'esprit? C'est de se connaître lui-même. Oui, c'est le delphique «connais toi toi-même», विदितात्मना,

1 V. la *Sâṇkhya kârikâ*, st. 44, éd. Lassen.
2 Ib., st. 1, 2.
3 *Ib.*, st. 6.
4 *Ib.*, st., 64.

le *γνῶθι σεαυτόν*, qui est le but du disciple de la philosophie sañkhya, et Râma est dit versé dans cette science. Cela doit être, car Vishṇu, dont Râma est l'incarnation, est dit le docteur du sâñkhya [1]. Nous n'y songions pas: voilà le sañkhya implanté au cœur du Râmâyaṇa et représenté par celui-là même qui est le centre et le pivot de notre épopée. Maintenant aussi il est clair que, tout comme le purusha radicalement différent de la nature, Râma ne saurait être affecté par la loi de la transmigration, *sansâra*, et de la délivrance finale, *moksha*. Ces choses sont propres seulement à la nature naturée et à ses êtres. C'est la nature qui transmigre et qui est délivrée par cela même qu'elle est enchainée. L'esprit qui n'est pas vraiment enchainé n'est pas non plus réellement délivré ni ne transmigre: तस्मान्न मुच्यते नापि बध्यते नापि संसरति पुरुषः। संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः [2].

Ce que le sâñkhya ne nous dit pas, c'est d'où viennent la nature qui agit par l'intelligence et l'esprit qui demeure étranger à ses opérations: अहङ्कारः कर्ता न पुरुष [3]. Par conséquent, il se tait aussi sur leur fin. C'est donc une doctrine qui n'a rien de spéculatif [4] et qui n'est à proprement parler ni spiritualiste ni matérialiste. Mais voilà ce qui semble un signe certain qu'elle est d'une haute antiquité. Le védanta avec son idéalisme mystico-panthéiste lui, est assurement postérieur et le mot *advaita* qui le désigne, le fait déjà entendre car on y démêle nettement une opposition que les sûtras soutiennent d'ailleurs par endroits contre le sâñkhya. Après cela le sâñkhya, travaillé et élaboré comme il l'a été dans la succession des âges sur le fond primitif des *âcâryâs* est devenu d'une telle compréhension que le rôle de son purusha a pu même être interprêté dans le sens déiste. Toutefois il faut y mettre beaucoup de bonne volonté, car à bien étudier le sâñkhya, on voit à ne pas s'y tromper que cette philosophie, comme les Grecs le pensaient aussi de celle d'Anaxagore [5],

1 *Râm.*, IV, 53, 13. Cf. sup., p. 12.

2 *Kârikâ*, st. 62.

3 *Sûtras*, VI, 54.

4 Elle ressemble étonnamment à celle d'Anaxagore de Clazomène, dont le Νοῦς, esprit, raison et l'Ὁμοιομερής correspondent comme principes dualistes au *purusha* et à la *prakriti*. (V. Anaxag. *Fragm.* 1 sqq., éd. Schaubach.)

5 Accusé devant l'aréopage d'Athènes de nier dieu, le philosophe dut sauver sa vie par la fuite. Les Athéniens voulaient bien se moquer de leurs dieux, mais ils n'entendaient pas qu'on les niât. Sans cela en effet ils n'auraient pas eu sujet de s'égayer à leurs dépens.

est naïvement athée. Dans tous les cas le déisme du sâṅkhya, si déisme il y a, ressemble beaucoup à celui de Feuerbach et revient au spiritus sibi Deus. La divinité qu'on octroie à Kapila est faite pour justifier ce sentiment. Si Kapila est dieu rien n'empêche que le Purusha ne le soit, et le Râmâyaṇa dit en effet que Kapila est Nârâyâna, c'est-à-dire Vishṇu [1]. Le Mahâbhârata l'affirme même sur le témoignage des munis les plus éminents [2].

N'importe cependant; le sâṅkhya est athée, sans que pour cela son athéisme récèle cette malice que nous sommes habitués à discerner dans l'athéisme moderne. En effet, son *pradhânam* ou nature non produite n'est pas un principe d'abstraction idéale; c'est tout bonnement la racine concrète des choses concrètes: *mûlaprakritiḥ*, racine ou matrice qui a toujours existé: *akikṛitiḥ* [3]. La situation du purusha est comme âdipurusha indépendant toute aussi peu idéale Il est vrai qu'après être parvenu par ses observations et ses études à démasquer la nature et avoir fait surmonter ainsi à l'individu intelligent la triple douleur [4], il se trouve, à l'instar du *sapiens est rex regum* du stoïcisme [5], *îçvara* ou seigneur souverain, et placé au dessus de tous les êtres. C'est sans doute cette conception qui a finalement conduit de sâṅkhya au déisme; mais en principe le purusha n'est point dieu ni ne le devient en s'identifiant à Brahman. Son but atteint, il reste à l'écart, seul avec lui-même. Ce n'est pas là, ou l'avouera, une situation finale enviable. Ce qui est intéressant, c'est la mission de l'esprit de complétement émanciper l'individu intelligent de la nature et de ses liens et cela par la raison qu'il est au fond. L'objet de la science rationnelle et expérimentale une fois réalisé [6], rien ne peut plus enchaîner de nouveau la créature, délivrée par la raison, dans le yoga du pradhânam, dans l'union concrète avec la nature [7]. Désormais elle est, à l'abri de toute attache périssable, dans un état, d'émanci-

1 La divinité de Kapila est constatée par le ददृशुः कपिलं नाम देवं नारायणप्रभुं: Ils virent l'auguste dieu Nârâyana, nommé Kapila. (*Râmâyaṇa* (I, 42, 24).

2 *Mahâbhârata* Vana *parva* III, 8880: *vâsudeveti yan prâhuḥ kapilam munipungalaḥ*, les buffles parmi les munis disent: Ce Kapila est Vâsudeva.

3 *Karikâ*, st. 3.

4 La triple douleur, *duhkhatraya*, est produite par le jeu fallacieux des trois qualités de la nature, la vérité, la bonté et l'obscurité, et ces trois douleurs sont la douleur qui nous vient du corps et de la conscience, *adhyatmika;* la douleur qui nous vient des êtres extérieurs, *adhibotika;* la douleur que nous font subir les phénomènes célestes ou atmosphériques, *adhidevika*. Voilà qui justifie l'expression de grande forêt des douleurs par laquelle le buddhisme désigne le monde.

5 Horat., *Epist.*, I, 1, 106.

6 *Sûtras*, I, I; *Kârikâ*, st. 1.

7 *Sûtras*, VI, 17.

pation parfaite, elle est sannyâsî accompli, tandis que l'adepte accompli du védanta, le yogin, s'évanouit avec sa personnalité dans la nihilation de l'être universel [1], dans le *brahmanirvâṇa*. Pour aider au *moksha*, la délivrance finale, le sâṅkhya recommande cependant les moyens de l'ascétisme tout comme le font le védanta et le yoga proprement dit. On ne s'y attendrait pas, mais le fait est qu'en dépit de l'*Esprit* ou de la Raison, le sannyâsî du sâṅkhya est poussé par un fanatisme qui va de pair avec celui du yogin. Ce qui étonne encore, c'est que le sânkhya pour prouver l'excellence de son moksha s'appuie sur l'autorité du Véda, l'Ecriture révélée, en disant : Celui qui a été libéré ne peut plus être enchaîné de nouveau : il n'y a pas de retour, dit la Çruti : न मुक्तस्य पुनर्बन्धयोगोऽप्यनावृत्तिश्रुते [2]. La nature est désormais pour lui comme une actrice ou une danseuse, *nartakî*, qui a fini son rôle et quitté la scène (*raṅga*) [3].

On voit d'après cela que le sâṅkhya et le yoga ne laissent pas d'avoir dans le Véda et dans le renoncement ascétique un point de doctrine commun. Selon la Bhagavad-Gîtâ, l'ascétisme placerait même le sannyâsî ou le tyâgî et le yogin sur la même ligne, de sorte que celui qui s'adonnerait à l'une de ces deux pratiques recueillerait très certainement le fruit à la fois du sâṅkhya et du yoga : एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलं [4], Cependant ni dans les sûtras du sâṅkhya ni dans sa kârikâ il n'est question une seule fois, explicitement du moins, de pratiques ascètiques et extatiques. Par contre, on y fait grand cas de la mâyâ et de ses procédés d'enchantement. Seulement cette mâyâ est autre que celle du védânta qui opère pour ainsi dire dans la divinité, dans l'être idéal ; la mâyâ su sâṅkhya opère dans la nature concrète et réelle et s'abaisse ainsi au rôle de sorcière. Le Râmâyaṇa nous exhibe de beaux échantillons de son savoir-faire, dans lequel naturellement les râkshasas et en premier lieu Râvaṇa et ses champions sont passés maîtres. Quant à l'absence de l'ascétisme mystique dans le sâṅkhya de Kapila, Patañjali y a pourvu par un sâṅkhya-yoga, un sâṅkhya accommodé au déisme idéaliste du védanta. Là, le mysticisme de l'ascétique coule à plein bord, et

1 *Bhag-G.*, V, 24.
2 *Sâṅkhyasûtras*, VI, 17.
3 Ib., III, 69, नर्तकीवत् प्रवृत्तस्यापि निवृत्तिश्चरितार्थत्वात्॥: Elle fait comme une danseuse, qui cesse d'agir quand son rôle est fini. (*Kârikâ*, st. 59.)
4 *Bhag.-G.*, V. 4.

c'est par rapport au sânkhya ainsi dénaturé, que la Bhagavad-Gîtâ dit : « La place (*sthanam*) qui est obtenue par le sâñkhya, on y parvient aussi par le yoga. Celui-là voit qui voit (que) le sâñkhya et le yoga (ne font que) un : यत् सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते। एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति॥ [1]. Patañjali est ainsi l'auteur d'un sâñkhya mélangé ; il a associé l'abandon, *sannyâsaḥ*, ou le renoncement aux œuvres, à la pratique de l'ascétisme, et comme cette pratique est absolument absorbante, le sâñkhya-yoga n'a pas tardé à dévorer le sâñkhya primitif, tout en procédés analytiques et en austérités. Le sâñkhya de Kapila est dans la culture de la pensée principalement ; celui de Patañjali déclare par son upanishat la plus importante que : « C'est en ne pensant à quoi que ce soit, न किंचिदपि चिन्तयेत् [2], qu'on se délivre des formes de l'existence et qu'on a la vue de Brahma, *tad Brahma darçana*, le moi (ahañkâra) de l'univers.

Mais nous voilà en plein quiétisme, en face d'un élément religieux spécial qui a introduit dans la doctrine de la morale religieuse de l'Inde ce qui fait le yogin plus parfait que ne le pourrait faire l'ascétisme ou même l'extase, je veux parler de la foi dont la source est l'amour et qui se nourrit d'amour, *bhakti* : c'est la foi que donne la *grâce*. Etant venue longtemps après la *çraddhâ*, l'antique foi védique [3] qui intéresse le cœur mais ne le consume pas, la bhakti demande aussi un dieu nouveau, et c'est à Kṛishṇa et même à Râma, tous les deux hommes-dieu, que s'adresse cette dévotion sans pareille. L'adepte de la bhakti est l'homme *confit* en dévotion. Mais Visvâmitra n'en est pas encore là ; ce n'est pas le quiétisme de l'amour parfait qui l'absorbe, ce n'est pas non plus le yoga de la bonne antiquité brâhmanique, le yoga modéré que pratiquaient les austères vânaprasthas et les munis, vivant les uns et les autres en simples ermites au beau milieu des forêts, les premiers groupés en maṇḍalas, comme le vit Râma dans le grand bois Daṇḍaka [4] et ailleurs, les autres demeurant solitaires dans des endroits solitaires, *ekante*,

1 *Bhag.-G.*, V, 5.
2 Ib., VI, 25.
3 Dans le Véda, la *çraddhâ* est invoquée comme un être personnifié en deesse. (V. X, 151). Tout un hymne, de 5 str., lui est consacré. Sur la *bhakti* v. *Ind. Studien*, 1, 422 sq.
4 *Râm.*, III, 6, 1; IV, 13, 16, al.

comme Mârîca [1]; non, c'est l'ascétisme du moyen-âge indien qui se plait dans les tours de force qui sont des tortures, tels que de se tenir debout sur l'orteil d'un seul pied, *tishthetprapadair* [2], ou même les pieds en l'air, *ûrdhvapadena* [3], comme aussi de regarder fixement le soleil, *sûryadṛik* [4], ou de rester en été entre cinq feux et passer l'hiver couché dans la glace, *grîshme pancâgnim adhyaspo° ârdravânâstu hemante* [5], ou enfin de vivre de l'air du temps, c'est-à-dire de ne prendre aucune nourriture. Cela va ainsi jusqu'à la folie [6].

Voilà où en est encore la yogisme de Viçvamitra, aussi loin du quiétisme confit de grâce de Kṛishṇa que de l'ascétisme des anciens pénitents dont la répression, *dama*, principale consistait dans le jeûne, *anâçaka*, avec l'adjonction du sacrifice, de l'aumône et de quelque peine corporelle : *yajnena danena tapasâ 'naçakainaitam eva viditvâ munir bhatati* [7]. Cette doctrine passait, comme nous l'apprend une des upanishats les plus anciennes, la Bṛihadâranyaka, pour avoir été enseignée aux brahmacaris par le créateur démiurge Prajâpati et cela d'une manière aussi concise qu'originale. Le dieu se contenta de répéter trois fois la syllabe *da*, qui commence les mots *dama* répression, *dâna* aumône et *dayâ* sympathie, puis de demander à ses bénévoles auditeurs s'ils l'avaient compris. Ils s'empressèrent de l'affirmer [8]. Si Viçvâmitra préfère à ce yoga-là celui si complètement bizarre et extravagant que le Râmâyaṇa, nous l'avons vu, lui fait pratiquer et qui, suivant le Bhâgavata-Purâṇa [9], fut accrédité par Ṛishabha le fondateur supposé du Jaïnisme [10], Râma au contraire après avoir accepté la condition d'ascète, s'y adonne à l'exemple des vânaprasthas qu'il visite, avec l'antique simplicité d'un cœur croyant et dévoué. Nous avons vu déjà la grande et noble conduite de cet esclave volontaire de la parole paternelle et nous y reviendrons plus loin. Pour le moment, remarquons que la doctrine à laquelle obéit notre

1 *Râm.*, IV, 39, 39, al.
2 *Mân.*, VI, 22.
3 *Râm.*, III, 36, 18.
4 Yajnavalkya, VII, 312.
5 Ib. VII, 52; *Mân.*, VI, 23. V. encore le 95 chap. du *Vishnu dharmaçastra.*
6 V. sup. 25, sqq., 54 sq.
7 *Bṛihadâr.* VI, 4, 22; ed. Röer, p. 899.
8 Ib., VII, 1, I sqq., *Bibl. Ind.* II, p. 966.
9 *Bhâg. Pur.*, V, 5 29 sqq.
10 Son vrai nom, d'après une source pâlie, parait avoir été *Nâtaputta.* (Cf. Oldenberg, *Bhudda* p. 78. On l'appelle aussi *Mâhavîra*, épithète expressive de sa haute et puissante énergie.

héroïque ascète, ne laisse pas d'être maintenue dans le yogaçâstra de Patañjali malgré l'intrusion qu'on y remarque de tout l'attirail doctrinal et pratique du jaïnisme et du çivaïsme. Cette intrusion a fait la fortune du yogisme auprès du vulgaire des dévots toujours en grande majorité; mais les esprits d'une religion plus élevée et plus délicate s'en tiennent, au sujet des pratiques de l'ascétisme, aux sentences des çâstras qui disent: «Ce n'est pas par la science seule ni aussi par la pénitence qu'on est un vase d'élection; la gloire d'être ce vase est là où ces deux choses sont associées à la conduite: *na vidyayâ kevalayâ tapasâ vâpi patrata | yatra vṛittam ime cobhe tad dhi pâtram prakîrtitam* [1]. Ce n'est pas la retraite dans la solitude qui est la vertu; pour posséder la vertu, il faut l'exercer. C'est pourquoi l'anachorète ne doit pas faire aux autres ce qui lui est désagréable à lui-même: *nâçramaḥ kâraṇan dharme kridhamâṇo bhavedvi saḥ | ato yadâtmano 'pathyam pareshâ na tadâyaret* [2].» Et le çâstra de Manu: «Porter les marques distinctives d'un ordre (n'est rien si) on n'en remplit pas les devoirs: *na lingan dharma kâraṇam.* Il faut être le même pour tout le monde: *samaḥ sarveshu bhûteshu* [3].» C'est la vérité, dit encore Yajnavalkya, qui est la purification, *çuddhî*, de l'âme, et la purification la plus éminente est la connaissance du Seigneur, *khetrajnasyeçvarajnânâd viçuddhiḥ paramâ mata* [4]. L'intelligence est purifiée par la science et la souillure de l'esprit est enlevée par la vérité: *buddhir jnânena adbhira manaḥ satyena çudhyati* [5].» La vérité! Mais qu'est-ce que la vérité? *τί ἐστιν ἀλήθεια*; Celui qui passe parmi les chrétiens pour la vérité incarnée s'est abstenu de répondre à cette question de l'autorité romaine; un Indien n'hésiterait pas, et si on faisait appel à sa conscience, il serait dans le cas de répondre comme l'usurpateur Antonio: «La conscience? où cela loge-t-il? Mais je ne sens point cette déité dans mon sein [6].» Le génie théocratique du brâhmanisme croisé en mille manières depuis des siècles par le drâvidisme, par le buddhisme, le jaïnisme, le çivaisme, le yogisme, l'illusionisme (la mâyâ) et l'illuminisme du védanta a en effet fini de le façonner de telle sorte que le sens moral aussi bien que celui des réalités s'est étrange-

1 Yajnav. I, 200.
2 Ib., III, 65.
3 *Mân.*, VI, 66. La doctrine de cette législation sauf celle du 1e et du 12e liv. qui ont été ajoutées après coup, n'est jamais mystique ou spéculative. Elle relève du Véda plutôt, puis du saukhya; elle est pragmatique.
4 Yajnav. VI, 34.
5 *Mân.*, V, 109.
6 Shakespeare, *Tempste*, II, 1.

ment oblitéré en lui. Il ne s'agit plus pour lui que du salut par la foi confite, *çraddhâ-bhakti*, dans le sens mystique le plus outré. «Parmi tous les yogins, lui dit son dieu de préférence, celui qui plein de foi, me sert avec son esprit intérieur, je le reconnais comme le plus éminent et il passe en moi [1]». Que la foi soit devenue pour l'Indien la voie par excellence pour atteindre dieu, pour s'identifier à lui, pour le devenir lui-même, c'est un effet de panthéisme qui ne saurait étonner. L'idéalisme hégelien y arrive logiquement de son côté. La foi, il est vrai, n'est qu'une rêverie, mais la pensée logique, consciente, ne l'est pas, et cependant cette pensée conduit l'hégelien par degrés du subjectif à la connaissance de l'esprit objectif, et de là à l'absolu de l'idée, Dieu, l'identité positive du concret et de l'abstrait.

L'idéalisme *dialectique* du disciple de Kant s'identifie ainsi en définitive avec le panthéisme du védanta. Celui, dit Çâñkara [2], le védantiste par excellence, celui qui s'est pénétré de l'idée de Brahman au point qu'il pense avec une foi entière: Je suis cela: साक्षाद् ब्रह्मस्मीतिदृष्टे, connait Brahman, et celui, affirme la muṇḍaka, qui connaît le Brahman suprême, l'est lui-même: स यो ह वै तत्परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति: [3]. Quisquis deum intelliget, deus fit.

Sur cela l'excellent Anquetil s'extasie comme si la chose était arrivée, sans songer au *words*, *words*, *words*! de Shakespeare. Oh! le pouvair des mots et des phrases!

La doctrine du salut par la foi, poussée par le yoga et ses organes, les upanishats modernes, va jusqu'à assurer que pour obtenir l'identification avec Brahman, il suffit de dire avec une foi entière: «Il est, *asti iti* [4].» Cette doctrine a de si profondes racines dans l'esprit indien qu'on la trouve déjà enseignée par la Chândogya, une des anciennes instructions théologico-philosophiques. Cette upanishat dit en effet: «Celui qui se tient en Brahma possède l'immortalité: ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति [5]. Mais pour venir en Dieu et pour y être à demeure fixe, il faut le servir avec un culte d'amour,

1 *Bh.-G.* VI. 4.
2 Çâñkara ad *Muṇḍaka-Up.*, II, 8; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 303.
3 *Muṇḍaka*, III, 3, 9; ib. VIII, p. 323.
4 *Katha-Up.*, VI, 12; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 152.
5 *Chândogya-Up.*, II, 23, 1; ib., III, p. 137.

bhakti. «Sois à moi de cœur, sers moi avec amour, dit le dieu à son interlocuteur, et tu pénétreras en moi: मन्मना भव मद्भक्तो॰ मामेवैष्यसि [1]. Et comme de tous les hommes vertueux, le savant, *juâni*, qui a la foi et qui a acquis la science par la foi, est constamment appliqué a ce culte d'amour, c'est le savant qui est appelé de préférence dans le lieu de la paix suprême, *parân çântim* [2].

Du reste, il y a de tout dans le yoga, car c'est toujours de lui que nous parlons. Qu'on lise le Yogaçâstra de Patañjali et celui du divin Krishṇa. La philosophie contenue dans les six livres de sûtras du premier est encyclopédique. La spéculation transcendante, l'illuminisme mystique, la religion positive et pratique, la morale et la psychologie y sont formulés comme autant de moyens pour acquérir la science de Brahma par l'absorption dans le yoga. Nous avons dit déjà plus haut, pp. 170, 173, ce qu'on entend par le yoga, ajoutons-ici que Patañjali le définit par le second sûtra du 1r livre: योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः॥ [3], «le yoga (est) l'empêchement de modifications de la pensée,» ou en d'autres termes: la concentration intérieure sur un point unique, opération qui revient à cet état psychologique que les Allemands appellent *Andacht* et les Français, dévotion. En principe, c'est Çiva qui passe pour en être l'auteur et le fauteur. Il est du moins constant que la dévotion ardente, violente, sauvage tel que le yoga plait aux Indiens [4], depuis l'époque surtout qu'ils ont cessé de s'appartenir au moins politiquement après la conquête arabe que la yoga ne peut avoir pour instigateur et protecteur que le dieu de l'ascétisme à outrance, la religion qui en principe est sortie du culte du feu [5], ainsi que le fait penser la fréquence du mot çiva dans les hymnes adressés à Agni. Toutefois il est certain que le jaïnisme, la religion et la philosophie des *digambaras* ou gymnosophistes, l'avait largement préparé. Du reste le yoga, rappelons-le, n'est pas réduit à un seul procédé, et c'est ce qu'on voit on ne peut mieux par l'upanishat de Krishṇa qui est le Yogaçâstra par excellence de la science de Brahma [6]. L'auteur de la Bhagavad-Gîtâ on Içvaragîtâ, ouvrage

1 *Bh.-G.* XVIII, 65.
2 Ib., IV, 39, VII, 17.
3 V. le *Yogaçâstra* avec le commentaire de Bhoja Râjâ; Allahabad, 1852.
4 V. Wilson, *As. Res.* XVII, 14.
5 Cette genèse est indiquée par Weber, (*Ind. Stud.*, I, 287).
6 V. *Bh.-Gîtâ*, XVIII, la formule finale.

qui est avec le Râmâyaṇa ce que la littérature indienne moderne (sans parler du théâtre), a produit de plus remarquable, cet auteur n'est-il pas appelé le prince du Yoga? योगेश्वरः. Donc, on s'attend à ce qu'il traite cette doctrine dans toute son étendue, et l'attente n'est pas trompée. L'auteur nous fait passer en revue, je ne sais combien de variétés de yoga, et encore il ne les connait pas toutes, s'il est vrai, comme le dit le Bhâgata Purâṇa, que le yoga se divise en autant d'espèces que les hommes prennent de moyens de le pratiquer [1]. Il y a le yoga avec action, *karmayogaḥ*, et le yoga de la science, *jnânayogaḥ*, professé par les sages (*budhâḥ*) qui, tout en agissant, fixent leur esprit, détaché de toute pensée terrestre, dans la science, *jnâna*, et dans le sacrifice, *yajna*; puis le yoga de l'abandon de l'action कर्मसंन्यासयोगः, sur lequel le yoga de l'action (*karmayoga*) l'emporte, विशिष्यते [2], car Kṛishṇa n'a jamais négligé de se livrer au travail et il est bon que les hommes suivent son exemple [3]. Il est d'ailleurs plus difficile et plus méritoire par conséquent de rester détaché de tout en agissant qu'en se cantonnant dans la spéculation abstraite. Il y a ensuite le yoga de la répression de l'esprit आत्मसंयमयोगः, pratiqué par celui qui est maître de son esprit au point qu'il reste calme et recueilli dans le froid et dans le chaud, dans le plaisir et dans la douleur, dans les honneurs et dans le mépris et qui, indifférent au bien et au mal, regarde d'un même œil, la motte de terre, la pierre précieuse et des monceaux d'or, et même, ce qui parait énorme, le brâhmane consommé de science et l'homme qui se nourrit de chien [4]. Quand la pensée se tient ainsi immobile dans l'âtman même, qu'elle n'est accessible à aucun désir, alors on est appelé *yukta* (yoga): यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते। निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा [5]. A cette perfection de la méditation ne peuvent atteindre, dit un sûtra, que ceux qui persévèrent dans

1 *Bhâgavata Purâṇa*, XXIX, 7, liv. III.
2 *Bhag.-G.*, V, 2.
3 Ib., III, 22 sq.
4 Ib., V. 18: शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः॥
C'est ce Yogin qui est dit supérieur à ceux qui pratiquent l'austérité, estimé supérieur même aux savants et à ceux qui se livrent aux œuvres (Ib., VI, 46: योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः).

leurs efforts énergiques vers dieu: *samâdhisiddhirîçvarapraṇidhânât* [1], et c'est bien le cas, c'est toute la philosophie de Viçvâmitra. Vient ensuite le yoga du discernement, विज्ञानयोगः, qui enseigne que tous les êtres sont dans le sein, *yonîni*, de Vishṇu, *das ewig-weibliche*, qui est l'origine et la dissolution de tout l'univers: कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस् [2], comme Çiva est avec son *lingam*, *das ewig-männliche*, la reproduction perpétuelle. Celui qui ne discerne pas cela est dupe de la mâyâ; «mais celui qui le discerne, le *jnânî*, est reconnu par Vishṇu comme un autre lui-même: *jnânî tu atmaiva me matam* [3]; il connait le *tad* absolu, l'âtman suprême et l'action intégrale ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नम अध्यात्मं क्रमं चाखिलं [4]. — Après cela, notons le yoga de l'esprit suprême et impérissable: अक्षरपरब्रह्मयोगः, qui conduit à passer entièrement, *samyak*, dans le divin esprit (*purusha*): तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम्. La méthode comporte, comme toujours du reste, des mécanismes divers, tels que l'éjaculation du monosyllabe cabbalistique *Aum* et le procédé, passablement difficile à ce qu'il me semble, de ramener la respiration, le souffle vital (*prâṇa*) entre les deux sourcils, भ्रुवोर्मध्ये. Parmi les huit moyens qui favorisent la concentration appelée yoga, Patañjali aussi énumère la suppression ou du moins le ralentissement de la respiration, *prâṇâyâma* [5]. Ceux qui y réussissent sont réunis à Brahma et ne subissent plus de naissance nouvelle, le dieu lui-même le dit: मामुपेत्य पुनर्जन्म नाप्नुवन्ति [6].

Mais voici le yoga du mystère royal et de la science royale, राजविद्याराजगुह्ययोगः. C'est une doctrine de panthéisme dualiste en ce qu'elle enseigne deux natures en l'Etre suprême, dont l'une, en son origine, *prabhavam*, n'est pas connue même des suras et des maharshis, et dont l'autre est étendue par Brahma comme un tissu, nécessairement, *avaçam*, en vertu

1 *Yogaçâstra*, II, 45.
2 *Bhag.-G.* VII, 6.
3 Ib., 18.
4 Ib., 29.
5 *Yogaçâstra*, II, 29.
6 *Bh-G.*, VIII, 15.

de sa nature, प्रकृतेर्वशात् [1], à l'instar de la toile que l'araignée tire de ses entrailles [2]. Mais pour voir la divine union du Seigneur, योगमैश्वरं, avec les êtres, il faut chercher un asile dans la nature divine, दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः, en servant sans distractions le Premier et l'Impérissable: भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययं [3]. C'est-ce que fait celui qui se voue à l'abandon de tout et au yoga, *sanyâsa-yoga-yukta*, et cette émancipation de l'âme, *âtmâvimukta*, est accessible même aux femmes (*striyo*) et aux çûdras [4], car dieu est le même à l'égard de tous les êtres: समोऽहं सर्वभूतेषु. C'est pourquoi aussi la foi naïve suffit au salut. «Celui qui offre avec foi une feuille, une fleur, un fruit, un peu d'eau présente une offrande d'amour qui est acceptée [5]». Et cela me rappelle ces paroles d'Egiste: «Je ne pouvais offrir ni présents ni victimes; — né dans la pauvreté, j'offrais de simples vœux, — un cœur pur et soumis, présent des malheureux. — Il semblait que le dieu, touché de mon hommage, — au-dessus de moi-même élevât mon courage [6].» —

Vient ensuite le yoga de la substance, विभूतियोगः. C'est le yoga du suprême Brahma même, परं ब्रह्म, en ce que le dieu cultive la dévotion de son propre être, étant la souveraine demeure, *paran dhâma*, où tout absolument se joint, où tout aboutit par son commencement, par son milieu et par la fin, ainsi qu'il est censé le dire lui-même: अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त [7]. Ici nous sommes en plein panthéisme physique comme le rêvait mathématiquement Spinoza: Dieu, tout en établissant l'univers avec une portion de lui, demeure néanmoins tout entier: विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत [8], Cette cohésion absolue le rend le Yogin par excellence; on le con-

1 *Bh.-Git.*, IX, 8.
2 यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्योषधयः सम्भवन्ति। (*Muṇḍaka-Upan.*, 1, 1, 7; p. 269, vol. VIII. *Bibl. Indica.*
3 *Bhag.-G.*, IX, 13.
4 Ib., 32.
5 Ib., IX, 26.
6 Voltaire, *Mérope*, Act. II, sc. 2.
7 *Bhag.-G.*, X, 20.
8 Ib., X, 42.

nait, sous sa forme universelle, comme être et non-être, *sad asat*, en le méditant constamment, सदा परिचिन्तयन्, par le yoga de l'intelligence, *buddhiyoga*. Cette forme universelle, l'habitation de l'univers, जगन्निवास [1], est décrite, plastiquement, dans le onzième chapitre de notre upanishat, où nous apprenons en outre que Vishṇu est plus vénérable que Brahma: गरीयसे ब्रह्मणो [2]. C'est aussi ce qui résulte du Râmâyaṇa, où Brahma est relégué à la tête des dieux du vieux védisme, tandis que Vishṇu est perpétuellement glorifié dans Râma, son incarnation. On ne doit pas s'étonner de cette préférence de Vishṇu, car Vishṇu est une réalité divine concrète: c'est le soleil, tandis que Brahma n'est qu'une entité théologique, une créature de la théorie théocratique, un dieu verbal, en lequel état il est identique avec le Véda. Le Véda est Brahma passé à l'état de son: शब्दब्रह्म [3].

Cependant nous n'avons pas fini d'énumérer les yogas. Il y a le suréminent yoga du culte d'amour, भक्तियोगः, qui enseigne un si haut et si pur spiritualisme que la doctrine chrétienne n'a rien qui le passe. C'est l'amour de Dieu-Esprit, tant actif que passif, poussé au sublime du culte de l'Etre «incorruptible, ineffable, invisible, présent partout, incompréhensible, tout-puissant, immuable et immutable» [4]. Si le brâhmanisme a trouvé tout seul cette théologie mystico-philosophique, on est forcé de convenir que le christianisme n'a rien innové, pas même la doctrine de la *grâce*.

Pour ce qui est des autres yogas, contentons nous de les nommer seulement. Ainsi il y a le yoga de la distinction du corps et de l'esprit: क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभागयोगः; le yoga de la distinction des trois qualités, गुणत्रयविभागयोगः; le yoga de l'obtention de l'esprit suprême, पुरुषोत्तमप्राप्तियोगः; le yoga de la distinction de la bonne et de la mauvaise destinée, देवासुरसंपद्विभागयोगः; le yoga de la distinction de la triple foi, श्रद्धात्रयविभागयोगः,

1 *Bhag.-G.*, XI, 37.
2 Ib., ib.
3 Ib., VI, 44.
4 Ib., XII, 3.

et, enfin, le yoga de la délivrance finale par le renoncement, मोक्षसंन्यासयोगः.

Notre upanishat fait bien de s'arrêter là et de dire: « C'est ici la fin de la divine Bhagavad-Gîtâ: इति श्रीभगवद्गीता समाप्ता, car cela devient vertigineux et si on peut trouver parfois les sûtras de Patañjali trop concis, l'exposition doctrinale de Kṛishṇa contient trop de répétitions inutiles et de verbiage même contradictoire, comme du reste c'est le cas de tous les écrits religieux dits inspirés. Cela se comprend mais n'impatiente pas moins l'esprit net et méthodique qui *semper festinat ad eventum.* Toutefois, il faut être indulgent aux poètes des effusions mystiques, surtout quand ce poète est un produit de la mâyâ comme l'est sous son apparence humaine le Kṛishṇa de l'âge des avatâras. Dans tous les cas, cette upanishat vishnuite dont le çivaïsme ne fournit aucun pendant comparable, nous instruit mieux que n'importe quel autre traité sur la philosophie et la morale religieuses de l'Inde moderne, et bien que le Râmâyaṇa, comme le prouve l'absence qu'on y constate de pures doctrines spéculatives soit, sous la forme où nous l'avons, antérieur au yogaçâstra de Kṛishṇa, néanmoins celui-ci ne laisse pas de nous être d'un grand secours explicatif des faits et gestes des personnages de notre poème. C'est que la Bhagavad-Gîtâ de même que la *Çvetâçvatara* est collectiviste de toutes les doctrines morales et de toutes les religions de l'Inde; on n'en trouve du moins aucune que son esprit d'universelle tolérance exclue positivement de son ciel. Elle semble dire comme l'Evangile: Venez tous; il y a plusieurs demeures dans la maison de mon père.

D'abord, pour expliquer la conduite morale de Viçvamitra, rien ne vaut comme la Bhagavad-Gîtâ, et cela parce que cette upanishat, sans négliger le sâṅkhya pour laquelle la morale proprement dite n'est que d'une importance secondaire, préconise l'idéalisme mystique du védanta, qui tend à l'union avec Dieu, et l'austère rigorisme du yoga, qui doit réaliser cette union. Déjà la Bṛihad-upanishat avait positivement recommandé la morale en plaçant la compassion ou la bienveillance, *dayâ*, dans la triade qu'il faut enseigner [1] et une upanishat postérieure à la Bṛihad avait dit: «Lorsque toutes les passions qui possèdent le cœur sont expulsées, le mortel devient immortel et Brahman le

1 शिक्षेद् दमन् दानं द्यामिति ॥ *Bṛih. âraṇy.*, VII, 1, 3; p. 966, II. *Bibl. Ind.*

pénètre: *yâda sarve pramucyante kâmâ ye 'sya hṛidi çritâḥ | apa martyo 'mṛito bhavat yatra brahma samaçnute* [1].

Mais nulle part la morale ne coule à pleins bords comme dans la Bhagavad-Gîtâ, particulièrement dans le chapitre final, le 18me. C'est là qu'on lit: «Le sacrifice, l'aumône et l'austérité sont la purification des sages, यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणां [2]; maxime qui est précisément celle que le kshatriya Viçvâmitra, pour parvenir au brahmanat, dans un but aussi noble qu'élevé par conséquent, pratique avec une âme si ferme et si énergique, *dhritamânasaḥ* [3], qu'à la fin aucune passion, ni l'amour ni la colère, ne put l'ébranler. En effet, les immortels qui ne cessaient de surveiller le vigoureux athlète, le virent enfin sans amour, sans colère, l'âme entièrement placide, sans un péché quelconque si minime qu'il fût, parvenu à la plus haute perfection après avoir toujours su se relever de ses chutes par la pénitence: अक्रोधनमकामं च तं दृष्ट्वा शान्तचेतसं। न चास्य वृजिनं किञ्चिद्दृश्यते स्वल्पमप्यथ। संसिद्धिं परां गतमरिंदम। चैव तपसा च विवर्धितः॥ [4]. Et avec l'acquisition du brahmanat, il s'assura à jamais, comme il le demanda à Brahmâ, la connaissance des Védas, la vérité, la perfection, la constance, les traditions, la science, l'intelligence, la quiétude, la patience, la chasteté, l'empire sur les sens, la libéralité, la bienveillance, (*damo, dâno, dayâ*), la connaissance de tout, la gratitude, la sincérité envers tous, un esprit inaccessible à toute erreur: ततो ब्रह्म च वेदाश्च सत्यं च वरयन्तु मां। सिद्धिर्धृतिः स्मृतिश्चैव विद्या मेधा शमः क्षमा। तपो दमो दानो दया क्षान्तिः सर्वज्ञत्वं कृतज्ञता॥ असंमोह सर्वभूतानामसंकल्पम् [5].

Voila toutes les qualités qui sont énumerées dans la Bhagavad-Gîtâ comme étant l'œuvre brâhmanique naturelle: *brahmakarma svabhâvajam* [6]. Etant parvenu à réaliser cette œuvre non pas par droit de naissance mais par droit de conquête, la beauté intellectuelle et morale resplendit de telle sorte en Viçvâmitra que Brahmâ voyait en lui le parangon de la perfection et

1 *Katha-Up.*, VI, 14; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 155. Cf. *Muṇḍaka*, III, 2, 6; ib., p. 320.
2 *Bh.-G.*, XVIII, 5.
3 *Râm.*, I, 57, 25.
4 Ib., I, 67, 2—4. V. *sup.* p. 26 sqq.
5 Ib., I, 67, 13—15.
6 *Bh.-G.*, XVIII, 42. Cf. VI, 14, 35; XIII, 7.

lui dit: « Je te considère aujourd'hui, ô muni, comme un être supérieur: *adhikas tvam mate me 'dya mune* [1] ». Et depuis ce moment, Viçvâmitra parcourait la terre [2] semblable à l'homme juste du *transiit benefaciendo*, en faveur duquel une voix du ciel rendit un témoignage analogue [3], et on lui vouait un culte comme à Brahmâ, conformément à cette parole d'un gṛihyasûtra: *namo brahmane brâhmebhyaç ca* [4].

Mais je le repète: si la Bhagavad-Gîtâ peut servir à expliquer la perfection morale et intellectuelle de Viçvâmitra et d'autres saints personnages du Râmâyaṇa, ce n'est pas elle qui a produit cette perfection. Ce ne peut être non plus le sâṅkhya, tout consacré à enseigner à ses adeptes les procédés techniques fortement teints d'arithmétique au moyen desquels l'esprit parvient à se distinguer et à s'isoler de la nature et à s'émanciper dans une complète et parfaite indépendance de toute chose. La doctrine de Kapila ne connaît, nous l'avons vu déjà, qu'un seul moyen efficace de perfection et de libération, à savoir la science, sa science à elle. Sans doute, la vertu, *dharma*, la force psychique dans ce cas, est préconisée, mais pour autant seulement qu'elle contribue à acquérir la science de démasquer la nature, après quoi on lui dit qu'elle peut s'en aller, qu'on n'a plus besoin d'elle. Nous avons cité à ce sujet un texte qui est formel. Et à tout prendre, le raisonnement, *ûha*, suffit à la perfection, *siddhi*, et, partant, à l'émancipation. Quant à la morale proprement dite, le disciple de Kapila s'en sert, mais il ne s'y attache pas autrement: *ἔχω οὐκ ἔχομαι*, semble-t-il lui dire. Son idéal, l'esprit libre de toute attache, n'est au vrai ni moral ni immoral: il est lui et dit: moi seul et cela suffit.

C'est donc au védanta et au yoga combinés, à l'antique idéalisme ascétique brâhmanique qu'il convient de nous adresser pour avoir la clef des doctrines qui sont professées dans le Râmâyaṇa, et principalement, à cause du grand nombre de pénitents qu'on y rencontre, c'est à l'ascétisme, à la religion du renoncement. La nature de l'ascétisme est la même dans toutes les religions et dans toutes les philosophies, parce que la réalité brutale de la douleur, à laquelle l'homme sent instinctivement qu'il peut échapper par le détachement absolu, est partout le même: *arcano è tutto* fuor *che il nostro dolor* [5].

1 *Râm.*, I, 67, 18. Cf. *sup.* p. 28.
2 *Kṛitakṛityaçca câremâm pṛithivîn siddham ânasaḥ.* (*Râm.*, I, 67, 19).
3 *Matth.*, III, 17.
4 Çâṅkhâyana *Gṛihyam*, II, 14, éd. Oldenberg,
5 Leopardi, *Sappho.*

Le catholique Montalembert qui, comme tous les esprits religieux excessils, manquait du grand sens historique, c'est-à-dire critique, ne se doutait assurément pas de cette universalité de l'ascétisme. S'il s'était douté de ce trait commun à toute religion et même à toute philosophie spéculative, sans en exclure, pour une certaine mesure, l'épicurisme même [1], il n'aurait pas, dans la crainte de glorifier en exaltant l'ascétisme une autre religion que la romaine, écrit à l'occasion de l'entrée de sa fille dans l'ordre ascétique des Carmélites: «Mais quel est donc cet amant invisible, mort sur un gibet, il y a 18 siècles, et qui attire ainsi à lui la jeunesse, la beauté et l'amour? qui apparait aux âmes avec un éclat et un attrait auxquels elles ne peuvent résister? qui fond tout à coup sur elles et en fait sa proie? qui prend tout vivant la chair de notre chair et s'abreuve du plus pur de notre sang? Est-ce un homme? non, c'est Dieu. Voilà le grand secret, la clef de ce sublime et douloureux mystère. Un dieu seul peut remporter de tels triomphes et mériter de tels abandons.»

Un adepte de la religion de Çiva et de Çakti, son énergie, n'exalterait pas autrement l'ascétisme aussi raffiné que brutal du sannyâsî et du yogin, et Viçvâmitra avec tous ses confrères en odeur de mysticisme peut jouir de la douce satisfaction de voir éloquemment apprécié par la plume d'un catholique les terribles austérités qu'il s'impose, sous le calame de Vâlmîki, dans l'unique but du repos éternel par l'union intime de son être avec l'Etre en soi.

Les ascètes sont fort nombreux dans notre épopée, mais parmi eux le plus illustre est Râma, un dieu incarné à son insu. Cette ignorance ne fait que grandir ses mérites, et les siens n'ont pas tort de l'appeler dieu, en plus d'une circonstance [2]. En effet, Râma trouve sa joie dans le salut de tous les êtres, et comme le héros de l'Evangile non seulement il pardonne à ses ennemis, mais il les aime [3]. Pas pour un royaume, il ne commettra un péché [4], lui, le devoir en personne, *dharmâtmâ sa* [5]. La piété filiale surtout, une vertu qu'il n'est pas aussi facile de pratiquer qu'on serait tenté de le croire, parce qu'elle est fondée sur la reconnaissance [6], il la

1 C'est l'esprit ascétique qui suggérait aux Epicuriens de faire intervenir dans leurs banquets jusqu'à l'image plastique de la mort, ainsi que nous le voyons par Horace, Pétrone (34, 71, 78) et autres.

2 Cf. *supra*, p. 36, 47, 165.

3 V. *sup.* pp. 12, 14, 18, 32, 111, 119, 121.

4 V. sup. p. 47.

5 V. *sup.* p. 49. cf. pp. 32 sq., 36, 47 sq., 82 et al. Mais le même éloge est fait aussi d'autres personnages, de l'anachorète Agastya par exemple. (V. p. 57.)

6 En effet, la reconnaissance pas plus que l'amour qu'elle suppose, ne s'impose aux hommes

pousse à un degré réellement héroïque. Pour sauver l'honneur de son père, engagé dans l'exécution d'une parole donnée, il sacrifie sans regrets et ostentation, avec une simplicité d'enfant, toute sa haute et grande position, et sa constance est telle qu'elle n'est ébranlée ni par le respect qu'il porte aux brâhmanes [1], ni par les larmes de sa mère ni même par les douloureuses supplications de son père. Comment souffrirait-il la plus légère atteinte à l'honnêteté de ce père!

Cependant comme il est impossible que l'homme le plus vertueux, alors même qu'il aime son ennemi jusqu'à lui faire du bien, et c'est le cas de Râma [2], ne fléchisse par un côté, à un moment donné, sous le poids de l'infirmité humaine, le fils de Daçaratha si habitué qu'il soit à marcher dans la route des gens de bien, सधूनामुपचारज्ञः [3], se laisse parfois aller à un tel découragement qu'il manifeste l'intention de se suicider [4], comme aussi la colère le domine en certaines occasions au point qu'elle devient de la fureur et même de la folie. C'est ainsi qu'il lance, autre Xerxès, des flèches à la mer parce qu'elle ne lui répond pas [5], et qu'il s'écrie au moment où il apprend l'enlèvement de Sîtâ: «Je détruirai les mondes et le dieu même qui les a créés! *hantâsmi lokân sakalân adya sṛishṭâç ca yena te* [6].»

Mais comme il revient promptement au sentiment de la justice quand Lakshmaṇa le reprend en lui disant: «Tu ne dois pas exterminer le monde pour la faute d'un seul: न चैकस्य कृते लोकानुत्सादयितुमर्हसि [7]». Cette monition va droit au cœur du héros qui au fond n'avait jamais pensé qu'on dût faire périr pour un seul coupable tout un peuple [8]. La magnanimité et la clémence étaient d'ailleurs deux des plus beaux fleurons de sa couronne de vertus. Voyez la conduite qu'il tient envers son provocateur homonyme, et celle

comme par ex. la crainte. Or les hommes sont ainsi faits qu'ils refusent facilement tout-ce qu'ils peuvent refuser, de sorte qu'ils rompent le lien de la reconnaissance tout aussitôt que quelque intérêt les invite à le rompre. Cela va jusqu'à l'impiété filiale, jusqu'à outrager publiquement une vertu si douce et si imposante qu'elle attendrit même le cœur d'une Médée: *mota est pietate rogantis.* (V. Ovid., *Met.*, VII, 2. Cf. le *Figaro* du 10 Juin, 1876.)

1 V. *sup.* p. 40 et al.
2 *Râm.*, IV, 91, 9. Cf. p. 113.
3 Ib., V, 32, 8.
4 V. *sup.* p. 149.
5 V. *sup.* p. 112.
6 V. p. 75. *Râm.*, III, 69, 26; IV, 5, 30.
7 Ib., III, 70, 12.
8 V. *sup.* p. 119.

dont bénéficient les espions que lui envoie Râvaṇa [1]. Mais ce qui est surtout fait pour lui assurer notre admiration, c'est l'éloge qu'il prononce de la vérité, et que n'égale cependant, dit le Kural, nul éloge [2]. Sans doute, mais on sent en lisant celui de Râma que lui-même est inébranlable comme la loi de la vérité: सत्यधर्म इवाकम्प्यः [3]. Un tel langage n'a pu sortir que de la bouche du juste suivant le Vedânta. En effet, le domaine du Védânta, dit la Kéna, c'est non seulement les Védas et les livres auxiliaires, tous les védangas, mais encore la *vérité*: वेदाः सर्वाङ्गानि सत्यमायतनं [4]. Il ne faut pas trop insister sur le *τί ἐστιν ἀλήθεια*; néanmoins, pour sceptique qu'on soit, on doit convenir que la vérité ne peut être que dans l'idéal et c'est justement l'idéalisme qui constitue la philosophie védânta. Râma était donc sinon un védantiste de profession, au moins védantiste, conformément à une disposition naturelle de son esprit pour l'idéalisme. C'est spontanément qu'il fait devant Sugrîva l'éloge de la beauté morale [5].

Mais si, au sens rigoureux du mot, Râma n'est pas un védantiste, il est encore moins un disciple du sâṅkhya ni un adepte du yoga au sens fanatique. Ce ne sont pas ces doctrines-là qui ont pu lui faire considérer son père comme une divinité [6], et lui inspirer le grand acte de piété par lequel il se sacrifie pour l'intégrité de l'honneur paternel: elles sont absolument muettes sur les devoirs des enfants envers leurs parents et même sur les devoirs moraux en général. Les moralistes, au sens que nous l'entendons, sont inconnus aux Indiens [7], de sorte que les dharmasûtras et même les gṛihyasûtras qui concernent cependant spécialement la famille, se taisent aussi sur les devoirs des enfants envers leur parents. Ils parlent bien un peu de l'affection paternelle [8], attendu que le fils est considéré comme l'*alter ego* de son père: आत्मा वै पुत्रनामासि [9], dont il est le purificateur et le

1 V. sup. p. 31, 111, 113.
2 *Kural*, XXX, 6.
3 *Râm.*, V, 33, 8.
4 *Kena-up.*, dans *Bibl. Ind.* VIII, p. 68.
5 V. sup. p. 88.
6 V. sup. p. 47.
7 V. plus bas la réserve qu'il convient de faire à ce sujet.
8 V. p. ex. le *Gṛihyasûtra* d'Açvalâyana, I, 13, 7; 15, 9; puis, le *Gṛihyam* de Pâraskara, III, 4, 7.
9 « Tu es moi sous le nom de fils ».

sauveur, *putra* [1], mais jamais ils ne disent mot de l'amour filial, ainsi que cela avait lieu chez les Grecs où le législateur ne voyait, après l'amour de la patrie, d'autre vertu digne du prix que le dévouement des enfants pour leurs parents [2].

Plus haut encore était placée la piété filiale par le législateur hébreu. « Dieu a fait, dit-il, ce commandement: « Honorez votre père et votre mère » Que celui qui manquera de respect à ses parents, soit puni de mort [3]. » Sans doute, le législateur indien entend lui aussi que l'enfant fasse constamment et en toute occasion ce qui peut plaire à ses parents, seulement il a la raison si dévoyée par l'esprit sacerdotal, par le cléricalisme, pour dire le mot, qu'il subordonne la piété filiale au respect que l'enfant ou le jeune homme doit à son *guru* ou directeur spirituel. Sa soumission à ce directeur lui vaut le ciel, tandis que celle qu'il pratique envers ses père et mère lui assure seulement le bonheur terrestre [4]. Pour que l'enfant songe sérieusement à ses parents il faut qu'ils soient morts; alors pour leur être agréable, sa main pieuse leur fait des offrandes de mois en mois, *masimasi*. Mais le Rig-Véda, qui connait et aime l'institution de la famille, qui chante même le *home* [5], est-il aussi muet sur le devoir filial? Oui, complètement et l'Atharvavéda ne comble pas cette lacune. Somme toute, les parents sont dans l'Inde bien plus les obligés de leurs enfants que les enfants ne le sont de leurs parents. Le père est en quelque sorte enchaîné au service de son « sauveur », depuis la conception du *putra* jusqu'à ce que l'enfant passe entre les mains d'un maître dont il lui faut baiser les pieds, *abhivâdya pâdau* [6], et à qui il appartient corps et âme jusqu'au jour de son établissement comme père de famille.

Faudra-t-il donc pour avoir la clef de la conduite si grandement morale de Râma recourir à la doctrine du *Syâdvâda*, la philosophie du peut-être? Le scepticisme a du bon, car au fond il est identique au réalisme qui, quand il évite tout excès, met toute chose à sa place. Aussi voit-on des sceptiques

1 « Parce que le fils (*suta*) délivre son père de l'enfer nommé *put*, il a été appelé *putra* par Svayambhû lui-même. » (*Mân.*, IX, 138. Cf. ib. 106 sq.)

2 Solon cite, pour illustrer la piété filiale, l'exemple de Cléobis et Biton. (*Hérod.*, I, 31).

3 V. *Exod.*, XX, 12; XXI, 17; *Deuter.*, V, 16. *Proverb.*, XX, 20. Cf. Matth., XV, 4; *Marc.*, VII, 10, et al.

4 *Mânavadh.*, II, 228, 233. Cf. *Çâñkhâyana*, IV, 12, 10 sqq.

5 *Rig.-V.*, V, 76, 4; X, 85, 26; VII, 54, 2, où est invoqué le genie de la maison, *vâtoshpâti*, pour qu'il accorde son affection aux habitants de la maison comme un père l'accorde à ses fils: *pitava putrân*.

6 Çâñkhâyana, *Grihyam*, II, 7, 3; Cf. ib., 6, 8; 8, 4.

doués de plus de vertu et de vertus plus solides que les plus zélés croyants [1]. Le scepticisme est incontestablement en germe déjà dans le Rig-Véda. Je dis, en germe, car il s'y produit avec une timidité qui le fait paraître mal assuré dans le doute et comme étonné de lui-même. Ouvrant les yeux sur le spectacle du monde, le chantre va comme à tâtons avec un esprit entouré d'un voile, et il ne s'explique pas ce qu'il est [2]. C'est bien là le sentiment philosophique que l'homme éprouve à l'aurore de son existence, alors qu'à la vue des phénomènes qui l'entourent, il doute qu'il veille et croit rêver plutôt. En cet état, il crée spontanément les formules de ce que sera le syâdvâda doctrinal, dont les trois premières sont: Peut-être cela est, *syâd asti;* peut-être cela n'est-il pas, *syân nâsti;* peut-être cela est-il et aussi n'est-il pas, *syâd asti ca nâsti ca* [3]. Ces formules vont à la fois au scepticisme innocent et au scepticisme raffiné, à celui qui consiste à soutenir de chaque chose qu'il n'est pas plus vrai qu'elle soit, qu'il n'est vrai qu'elle n'est pas. Si ce n'est pas sous cette forme, qui est celle de Pyrrhon [4] et de Timon [5], que nous pouvons le constater dans le Râmâyana, celle que sous l'empire du découragement il prend dans la bouche de Lakshmaṇa est plus paradoxale encore. La meilleure formule à mon sens est l'*Εἰ* delphique, parce que cette expression de doute interrogatif symbolise aussi le désir du vrai dans la réalité, *appetitum ingenerans qui ad veritatem ducat*, comme dit Plu-

1 Voyez Montaigne, voyez surtout Voltaire. Sceptique *di primo cartello*, personne n'a plus aimé la justice, personne n'a défendu avec plus de chaleur et d'éloquence vraie l'innocence immolée et immolée par qui? par des croyants! Defenseur des Calas, des Sirven, des La Barre, toi dont le dernier mot écrit fut une parole de justice et de sympathie, plût à Dieu que nous fussions tous sceptiques comme toi, pour avoir le sentiment de la réalité au degré de lumière où l'esprit se trouve assez éclairé pour distinguer la bonne voie et le cœur assez enflammé pour avoir le courage de suivre cette voie sans peur et sans reproche! Il y a donc un scepticisme de bon aloi, le scepticisme qui se confond avec la philosophie de la réalité et qui, par suite, combat les excès sous quelles formes qu'ils se présentent pour détruire l'équilibre moral de la société, le scepticisme capable de parler le langage des dieux. Je songe au mot de Juvenal: *facit indignatio versum.* (*Sat.* I, 79).

2 *Na vi jânâmi yadi vedam asmi ninyaḥ sannaddho manasâ carâmi.* (*R.Veda*, I, 164, 37, cf. ib. st. 4, 5, 6, 32, 34. V. aussi les paroles de la fin de l'hymne cosmogonique cité ci-dessus, p. 177.

3 C'est un jaïna qui passe pour avoir mis en formules le *syâdvâda*, et de là vient qu'Hémacandra définit le jaïna: un adepte du *syâdvâdâ*. (Lexique, çl. 861). Cf. *Catalogus Cod. Sansc. Bibl. Bodl.*, p. 230, n°. 570, auct. Aufrecht, et *Dict. sans.* de St. Pétersbourg, VII, col. 1397 sq.)

4 V. Euseb. *Praep. Evang.* l. XIV, 18, ed. Gaisford: ὅτι οὐ μαλλόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἐστὶν οὔτ 'οὐκ ἔστιν. Pour traduire cela, l'allemand est un meilleur instrument que le français: dass es nicht mehr sei, als es nicht sei, oder sowol sei als auch nicht sei, und auch nicht nicht sei.» La tête vous tourne et comme l'écolier de Faust, on s'écrie: «Je me sens aussi bête que si un moulin me tournait dans la tête.»

5 Timon, élève de Pyrrhon, soutenait qu'il ne saurait y avoir ni vérité ni erreur dans nos actions non plus que dans nos opinions. On ne doit donc point leur accorder la moindre confiance, et nous devons être sans opinion arrêtée, sans penchant pour l'une préférablement à l'autre.

tarque [1]. Mais en tout état, le scepticisme n'a jamais empêché à aucune époque que des sceptiques ne se soient immolés aux lois de leur conscience, supposé toujours qu'il ne soit point doctrinal [2]. Il n'y a rien à faire ni à espérer avec les systématiques. Pour Râma, le scepticisme perce en lui à certains moments, et si un dieu n'avait eu pitié de la pauvre Sîtâ, elle en aurait été la victime; mais en général notre héros n'en éprouve les atteintes que pour être plus sensible encore qu'il l'est habituellement à la voix du devoir moral. Cette sensibilité de conscience, qui est le grand ressort de son héroïsme, il la fait éclater devant tous dans le magnifique éloge qu'il dédie à la vérité et dont nous avons déjà cité quelques passages. En voici d'autres: «Dans quelle rivière, dit-il, pourrais-je encore plonger mes mains pour y boire de l'eau, si je rendais vaine la parole de mon père en manquant à mon engagement? Le devoir c'est la vérité. La vérité est la racine même du devoir. La mansuétude et la vérité sont l'observance éternelle des rois: la vérité est l'essence des gouvernements: *satyan caivânṛiçansyan ca râjavṛittan sanâtanan; tasmat satyâtmakan râtyan satye lokâḥ pratishṭhatâḥ*. La vérité est la racine de tout. Dons, oblations, offrandes, pénitences ou sacrifices quelconques, il n'est pas d'acte de renoncement qui soit au dessus de la vérité: *dattam ishṭan, dutan caiva tapo yajnâç ca kevalâḥ; satyamûlâni sarvâṇi satyân nâsti pare tapaḥ*. Les rishis et les divinités mêmes sont assis dans la vérité: celui qui dans ce monde parle selon la vérité, entre quand il meurt dans la voie de la béatitude: *ṛishayo devatâç caiva satyam eva samâsate; satyavâdî hi loke 'smin pretya gacchati sangatim*. On éprouve devant un menteur un sentiment d'effroi comme à l'aspect d'un serpent: le devoir suprême, c'est la vérité. La vérité est dans le monde la racine du devoir: *udvijante yathâ sarpât tathaivânṛitiká jjanât; dharmaḥ satyaparo loke mule dharmasya satyatâ*. La vérité est la reine du monde. C'est dans la vérité que réside indubitablement la bonne fortune, tout repose sur la vérité. Que la vérité soit donc notre souverain bien: *satyam eveçvaro loke satye çrir niyata sthitâ; sarva satyapratishṭhânan tasmât satyaparo bhavet*. Seule, elle protège les mondes; seule, elle protège la famille; seule, elle visite l'enfer; seule, elle s'élève dans les cieux: *ekah pâlayate lokân ekaḥ pâlayate kulam; majjaty eko hi*

1 Plutarch., *de Ei apud Delphos* 1: τῇ ψυχῇ ὄρεξιν ἐμποιῶν ἀγωγὸν ἐπί τὴν ἀλήθειαν.

2 Aussi la *Bhâg.-Gîtâ*, fulmine contre le *syâdvâdin*, disant que pour le douteur systématique il n'y a ni terre ni ciel ni bonheur: *nâyan loko 'sti na paro na sukhan* (IV, 40.)

narake ekaḥ svarge mahîyate. Pour quel motif donc n'obéirais-je point à l'ordre de mon père, moi, engagé avec la vérité, sincère, esclave de la vérité? Je renonce au devoir kshatriyen, si on appelle devoir ce qui est son contraire et cultivé par des hommes vils, malfaisants, cupides, artisans de péchés. Celui qui vit sur cette terre de travail doit y faire des œuvres qui soient bonnes. Le roi des dieux ne parvint au ciel qu'après avoir accompli cent sacrifices; les maharshis n'y entrèrent que par l'effort des plus dures pénitences. Nos grand pères et leurs ancêtres ne sont allés dans le monde le plus élevé qu'après l'avoir conquis par quantité de belles actions et par leur vie austère: *pitâmahâḥ pûrvatarâj ca teshân çubhâni karmâni bahûni kritva; jitvâ tapobhiḥ paraman ca lokan gatâḥ.* Je regarde ainsi comme mon devoir de suivre l'exemple que les pieux Raghuides nous ont laissé de cette vérité dans laquelle ils se sont toujours complu: प्रत्यक्षमेव धर्मं हि सत्यं पश्याम्यहं स्वयां चेतःसुकृतिनां यत्र रघूणां रमते सदा [1].»

N'est-ce pas là un véritable débordement moral? Mais la bouche ne déborde que de ce dont le cœur est plein. Le cœur de Râma est en effet si rempli de morale qu'il la prêche à qui veut l'entendre et nommément au roi Sugrîva, qui cependant n'a pas besoin qu'on lui rappelle son devoir, puisqu'il vient de le faire en loyal allié. N'importe, il faut qu'il lui parle, dans son intérêt futur probablement, du mérite qu'un roi a de sa couronne quand il donne le moins de temps possible à ses plaisirs, pour ne s'occuper qu'aux choses de son royaume. Qu'il ne s'attache donc pas aux jouissances grossières et qu'il songe que venir aux secours de ses amis, c'est défendre son propre royaume: *tyaktvâ grâmyasukham mitrâṇâm upakurvâṇo râjyan rakshitum arhasi* [2].

Mais laissons ce discours, qui est un peu intéressé, pour revenir à la dernière strophe de l'éloge de la vérité, particulièrement importante. En effet, elle nous montre que Râma est un disciple du dharma éternel, *dharmaḥ sanâtanaḥ*, qui lui était apparu personnifié dans le grand et puissant saint Agastya [3], mais qui n'est autre que l'évangile universel de l'humanité. On le gardait traditionnellement dans la race patriarcale des kshatriyas et notre

1 *Râm.*, II, 118: सत्यप्रशंसा *l'Eloge de la vérité.* Cf. *supra*, p. 48.

2 *Râm.*, IV, 38, 44 sqq.

3 V. *sup.* p. 57.

héros, justifiant le hasard qui l'avait fait descendre et naître de ces princes [1], s'y appliquait, on peut le dire, en pensées, en paroles et en actions. Ainsi il accomplissait spontanément le vœu qui termine le code domestique de Pâraskara: «Que ce que j'ai entendu et appris demeure à jamais dans mon esprit: *yanme çrutamadhîtan tanme manasi tishṭhatu tishṭhatu* [2].»

Voilà la route traditionnelle des gens de bien que le fils de Daçaratha connaissait et pratiquait, *sadhûnam upacârajnaḥ* [3], sans négliger pour cela les us et coutumes du ritualisme védique, ainsi qu'il est statué dans les gṛihyasûtras [4]. Il sacrifiait donc au soleil, au feu, aux fleuves, aux arbres, etc. [5], et ne reculait pas même devant le fétichisme en adorant une voiture [6]. Peu lui importait; en brahmacâri ferme dans ses vœux, दृढव्रतः [7], il tenait à accomplir exactement toutes les observances brâhmaniques en même temps que, redoutable pénitent [8], il se livrait aux austérités d'un yoga modéré: युक्तो योगविद् [9]. Avec Râma, on songe involontairement à une des grandes maximes du buddhisme inscrite par Piyadasi dans un de ses édits et, pour que personne n'en ignorât, gravé sur le roc vif, maxime qui inculque que tout se fasse par le devoir: le gouvernement par le devoir; le progrès par le devoir, la règle par le devoir, la sécurité par le devoir: *dhammena pâlanâ dhammena vidhâna dhammena sukhiyanâ dhammena gotîti* [10]. Mais le dharma, qu'est-ce? sinon la religion, la religion établie, n'importe laquelle.

Cependant au dessus de ce dharma liturgique et ritualiste il y a cet autre déjà nommé plus d'une fois, le dharma éternel et universel, *dharmaḥ sanâtanaḥ*, le dharma qui n'est le monopole d'aucun peuple ni le privilège d'aucune doctrine spé-

1 *Nam generari et nasci a principibus, fortuitum, nec ultra aestimatur.* Ces paroles furent dites par un empereur qui s'estimait lui-même digne de recommencer le temps de la république: *dignus eram, a quo respublica inciperet*, quoique d'après l'Apocalypse, il soit une des sept têtes de la Bête. (*Apoc.* XVII, 10). Galba assurément ne s'attendait pas à cet excès d'honneur ou d'indignité quand il adressa les paroles précitées à ce Pison qui, par tout le caractère de sa personne, rappelait les mœurs antiques. (v. Tacit, *Hist.* I, 14.)

2 *Grihyasûtra*, III, 16.

3 *Râm.*, V, 32, 8.

4 V. Çâṅkhâyana, *Grihy.*, IV, 14.

5 V. *sup.* p. 13, 41, 43, al.

6 Il est vrai que c'était celle d'Indra.

7 *Râm.*, V, 32, 7.

8 V. *sup.* p. 41, 112. Cf. *Râm*, V, 93, 23.

9 *Râm.*, V, 33, 7.

10 V. *Etudes sur les inscriptions de Piyadasi* par Senart; *Journ. As*, XIX (1882) p. 297.

ciale, qui, par la source d'où il découle, est en dehors de tout système et qui est ainsi le bien commun de toute l'humanité. Et c'est parce qu'il est cela qu'il ne trouve son expression pleine et entière que dans les représentants d'élite de l'humanité, et Râma, à l'exemple du mythique Bharata que lui-même il rappelle [1], en est un. Il est ainsi philosophe sans système et sage sans étude, *abnormis sapiens crassaque Minerva*. S'il sait tout, c'est à sa nature de choix ou de sélection qu'il le doit. Comme *sarvavit* [2], qualité qui dépasse le *mantravit* et l'*âtmavit* le savant et le sage suivant les règles, sa pensée aime à s'absorber dans la contemplation d'elle-même [3]. C'est que hypostase concrète mais incarnation complète de dieu, et reconnu comme tel [4] il renferme en lui avec le monde entier la source même de la conscience. Ainsi considérée, la conception de la personnalité de Râma est d'une grandeur qui rappelle celle du Christ; mais ce qui est merveilleux au premier abord, c'est qu'un tel type ait pu se produire dans un milieu doctrinal aussi amalgamé et troublé que celui de l'Inde. Serait-il dû, ce type, à quelque influence étrangère, à l'influence de certaines prophéties messianiques [5] ou à celle du christianisme? Je ne crois pas, et à ce sujet je ne puis m'empêcher de reproduire ici les paroles d'un historien allemand. «Die indische Philosophie, dit ce penseur, ist reich und wundersam mit Moralsentenzen und Maximen durchsetzt und durchwoben, die wir gewont sind für rein christlich zu halten. Und doch dürfen wir ihr Vorkommen in einem durchaus brahmanisch getränkten Lande, bei Ermangelung jeder historischen Gewissheit, jeder probehaltigen Nachricht, sie seien dort durch das Christentum verbreitet, nur einer indischen Quelle zuschreiben. Dann aber sind wir, *ipso facto*, genötigt höher hinaufzugreifen und müssen, weil sie von Alters her auch bei andern Völkern, bei Chinesen, Aegyptern, Orientalen, Griechen, Römern, Celten und Germanen sich vorfinden, sie einer der gesammten Menschheit gemeinsamen Urquelle zuschreiben und somit darin nur einzig und allein natürliche Aeusserungen des menschlichen Gewissens erkennen. Aber hier, wie überall in der Natur, giebt sich das ursprünglich gemeinsame in unend-

1 V. *sup.* p 82.
2 V. *sup.* p. 12.
3 Ib. p. 45.
4 Une upanishat spéciale, la *Râma Tâpani*, lui est consacré à cet effet.
5 En les comptant toutes, on en trouve 190, depuis la Genèse (III) jusqu'Esdras (IV, 12). Les plus expressives sont celles d'Aggée (II, 7, 8) de Malachie (III, 1) de Michée (V, 2) d'Isaïe (II, 1; VII, 14; IX, 6) et de Jérémie (XXIII, 5).

licher Formenfülle kund». Voilà exactement aussi ce que nous pensons et ainsi nous revenons à l'évangile universel de l'humanité [1] que l'Apôtre universel avait positivement en vue, quand il disait aux dominateurs universels [2], qu'on peut connaître par la loi qui est écrite dans le cœur humain depuis la création du monde, *a creatura mundi*, ce que peut se découvrir de la perfection de Dieu. Cette grande et large pensée, le fondateur du christianisme l'a eue également; elle se reflète à ne pas s'y tromper dans la meilleure partie de sa doctrine, dans celle que tout homme, quelle que soit d'ailleurs sa religion spéciale, peut et doit même accepter sans réserve. Ainsi s'explique mieux que par toute autre cause, par la disposition naturelle, par la nature de l'humanité, *naturaliter*, disait déjà Tertullien [3], l'empire que l'évangile du fils de l'*homme* a pris sur les intelligences les plus élevées comme sur les esprits les plus infimes. Tous, tant que nous sommes, nous sentons que la doctrine du jeune charpentier Juif est, non pas une nouveauté sans fondement *historique*, une révélation au sens théologique, mais un renouvellement original, une rénovation de génie d'antiques croyances universelles [4], et ainsi la conscience de chacun s'y retrouve comme dans son bien et lui fait accueil. C'est aussi à cause de ce caractère d'universalité primordiale que la doctrine a pu produire chez les Indiens, à défaut de la puissante figure de Jésus, la grande et héroïque personnalité de Râma venue également pour la délivrance du monde [5]. Cette mission, Rama la partage d'ailleurs avec l'idyllique et aimable Krishna. Ce dédoublement messianique est dû si je puis m'exprimer armi à la sophistication du sens religieux et, par suite, à la profusion désordonnée des ressources religieuses, morales et philosophiques avec lesquelles le thème primitif a pu, l'exubérance physique du pays aidant, se développer dans l'esprit des Indiens

Mais pour le moment voilà assez sur Râma, et je passe à Sîtâ.

Avec la femme de notre héros sans péché nous sommes sur un autre terrain. Sîtâ, en effet, tient sa perfection morale de l'enseignement dont ses parents l'ont nourrie au foyer domestique; elle-même nous le dit [6]. C'est

1 V. sup. p. 205.
2 *Epist. ad Rom.*, 1, 19 sq.
3 Tertull. *Apologeticus*, cap. XIX, et al.
4 Cf. Matth., V, 17: non veni solvere, sed adimplere.
5 V. *sup.* p. 82, 128; cf. p. 99, 104. 110.
6 *Râm* III, 3, 7 sqq., *sup.* p. 115.

donc en vertu de la culture reçue par des précepteurs, d'un dressage en serre chaude pour ainsi dire que Sîtâ exalte en toute occasion ses devoirs et, spécialement, ses devoirs d'épouse. Epouse modèle, elle renoncerait au ciel plutôt qu'à son époux, et aimerait mieux s'empoisonner que de se séparer de lui. Elle se laissera couper en morceaux et dévorer vivante avant que de lui être infidèle, elle veut même que la femme se consacre exclusivement à son mari, alors que ce mari est privé de toute qualité, de toute vertu, *gunavarjitaḥ*. De plus, elle croit que si chacun est récompensé ou puni pour lui-même, suivant ses actions propres, l'épouse au contraire partage le destin quel qu'il soit de son époux [1].

Voilà Sîtâ. Il est vrai que, épouse d'un personnage qui est un dieu incarné, Sîtâ est une déesse, la déesse Lakshmî [2]. Mais c'est propos de poète; elle-même se présente comme la fille de la terre. Pour être l'épouse accomplie, elle n'a d'ailleurs pas besoin de la qualité divine; l'enseignement domestique que nous font connaître en détail les codes domestiques [3], les gṛihyasûtras, cet enseignement suffit pour expliquer les vertus de cette femme forte. Elle connait le devoir pour l'avoir appris au foyer paternel et elle en suit le chemin, *dharmajnâ dharmacâriṇî* [4]. Sans doute elle est craintive, mais c'est dans l'intérêt de son époux seulement [5]. Toutefois, il lui reste un défaut réel: elle est curieuse [6]. Mais il est impossible qu'une femme ne le soit pas, dût-elle en pâtir comme mère Eve. Elle est fataliste encore [7]. Non cependant parce qu'elle croit, comme Râma [8], qu'on est puni dans ce monde pour avoir jadis, dans un autre corps, commis un crime: la croyance du lien des naissances successives, *janmabandha*, nous la connaissons aussi, elle a nom *réversibilité* et pour cela on n'est pas encore fataliste. Mais Sîtâ est fataliste parce qu'elle croit à une destinée implacable et inexorable [9]. Cette croyance est d'ailleurs tellement dans la nature des Indiens, leur apathie le dit assez [10], que Râma aussi la partage. Voyez

1 *Râm.*, III, 3, 3; *Sup.* p. 37 sq.
2 *Râm.*, VI, 102, 30.
3 V. Açvalâyana, I, 7, 6. Cf. *Mân.*, IX, 45; *Atharva-Veda*, XIV, 2, 71. Cf. sup., p. 115.
4 *Râm.* IV, 24, 5; VI, 77, 3.
5 V. sup. p. 69.
6 V. sup. *ib.*
7 V. sup. p. 101, 158 sq.
8 *Râm.*, V, 26, 16. Sup. p. 42.
9 Ib. pp. 100, 158.
10 Tous les voyageurs parlent de la sensibilité très obtuse des Indiens. Déjà les enfants pleurent aussi

son discours sur le destin: la loi même et la philosophie l'enseignent [1]. Pour Sîtâ du reste le fatalisme n'est jamais celui des âmes lâches et énervées; nous la voyons constamment agir suivant la maxime: Aide-toi, le ciel t'aidera, et jamais elle n'est plus courageuse que lorsque tout le monde l'abandonne. Elle a même relativement au suicide des scrupules que Râma, dont la conscience est pourtant si délicate, n'éprouve pas, ni St. Augustin non plus [2]. Sa croyance à l'inexorable fatum ne lui fait donc aucun tort: elle demeure *anagha*, sans péché, et c'est à cause de cela évidemment qu'elle est l'instrument prédestiné pour la destruction des rakshasas [3], dont Râvaṇa est le chef.

Ce Râvaṇa fait grande figure dans notre épopée; avec lui nous entrons dans la sphère des démons au moment où l'oeuvre de Vâlmîki atteint son point culminant. Et depuis lors l'élement démoniaque y prend une si large place non seulement sous le rapport épique mais aussi sous le rapport religieux, moral et philosophique, qu'il n'est pas hors de propos de consigner ici quelques informations générales sur la démonologie.

La croyance aux démons est, dans ses origines, étroitement liée au fétichisme, et elle n'a pas assez pu se dépouiller de cette liaison pour qu'il n'en reste même des traces encore dans le Râmâyana et jusque dans celui qui est comme un phare de la religion et de la morale, je veux dire Râma. Oui, Râma nous l'avons déjà remarqué, est encore quelque peu fétichiste, puisqu'il adore une voiture, le char d'Indra [4]. Il ne l'adorait sans doute pas parce que la voiture était chez les aryas un signe de richesse [5]. Il en était du fétichisme des Indiens comme de celui des chefs d'Israël. Quelque tendance que ceux-ci eussent pour la religion et la morale du jéhoviste Moïse, ils ne laissaient pas de se faire des fétiches, tels que le veau d'or et cette figure (כיור) qu'ils portaient au bout d'une perche, dans le désert [6].

rarement qu'ils rient, et jamais ils ne crient, même battus. (Hæckel, *Lettres de l'Inde*, p. 301, 172.) Cf. Virchow sur les Veddas (*Abh. der Akad. der Wiss. zu Berlin* 1881. p. 23). Un simple sentiment passif de l'existence, voilà pour les Indiens le bonheur dans ce monde. (Jacquemont, *Voy. dans l'Inde* I, 412. Graul, *Reise in Ostind.*, II, 200 sq.)

1 V. sup. p. 35, 83 sq.

2 Quel est le cœur humain, dit-il, qui ne pardonnerait le suicide dans certaines circonstances: quis humanus affectus eis nolit ignosci? (*De Civit. Dei*, I, 17).

3 V. sup. p 145 comme l'est aussi Râma. V. p. 82, 99, 104, 110, 128.

4 रथं प्रदक्षिणीकृत्य (VI, 86 23.)

5 V Kuhn, *Ind Stud.*, I, 360.

6 *Exodus* XXXII. *Amos*, V, 26.

L'identité du démon et du fétiche apparait déjà dans les origines de l'humanité; le serpent (*nahasch*) est un fétiche qui représente le démon ou l'est lui-même. Mais la démonologie des Hébreux s'est surtout développée par suite de leur séjour à Babylone et à Ninive [1]; c'est alors qu'ils ont fait connaissance avec Aṅgromainyu et Aeshma, les principaux démons du Zoroastrisme, une religion cléricale s'il en fût, pour créer ensuite sur ces modèles leur Samael, leur Asmodi et, principalement, leur Satan [2]. Toutefois on peut croire qu'ils eussent trouvé Satan sans sortir de chez eux, car la source de la démonologie coulait chez eux aussi naturellement et avec autant de force que chez les Chaldéens et les Irâniens. En effet, cette source était comme elle l'est toujours encore, le culte de certains objets ou êtres plus ou moins mystérieux sans cesser d'être purement physiques, c'est á dire le fétichisme. Il s'ensuit que là où le fétichisme abondait le plus, la démonologie, son corrollaire, devait être le plus développée, et de la sorte on s'explique que la démonologie indienne l'emporte sur toutes les doctrines similaires tant chez les Juifs que chez les Chaldéens, les Mèdes et les Irâniens. Il est connu que le drâvidisme, la religion aborigène de l'Inde et qui se continue, on peut dire sans bénéfice d'inventaire dans le çivaïsme et ses sectes, que le drâvidisme est plus fétichiste qu'aucune autre religion de l'Orient, et comme l'abondance a toujours une grande force d'expension, on s'explique qu'à mesure que les Aryens s'établirent dans l'Inde ils subirent la propagande de la démonologie des peuples drâvidiens qu'ils se soumettaient. Tout peuple conquis s'est toujours vengé de ses vainqueurs d'une manière analogue. *Græcia capta ferum* [3] *victorem cepit.* Cela fait que les rakshas, démons malfaiteurs insignes, envahissent déjà le grand et principal livre religieux des Aryas. Il n'y a pas de maṇḍala du Rig-Véda qui ne contienne plusieurs hymnes parlant d'êtres qui se plaisent à causer du dommage, du trouble, du dégat, à la faveur de la nuit, de coureurs de nuit, *rajanîcaras*, contre les maléfices desquels on invoque principalement Savitar le soleil et Agni le feu [4]. La nuit, en général si salutaire et bienfaisante, a perdu à cause de ces maudits sa

1 V. Kohut, *Jüdische Daemonologie*, p. 48 sqq.

2 V. I. *Paralip.* XXI, 1; *Job*, I, 6 sqq., II, 1 sqq.; *Zachar.*, III, 1, 2; Psal., XLVIII, 49; *Tobit*, VI, VIII.

3 Horat, *Epist.*, II, I, 156.

4 V. *R Véda*, I, 35, 10; 36, 15, 76, 3; 79, 6; 129, 11; II, 23, 14; III, 15, 1; IV, 4, 1; 15; V, 42, 10, 83, 2, *et alibi.*

bonne réputation et on l'a appelée *râkshasi* [1]. Aussi la célébration du culte des aborigènes, le culte de démons par excellence, se fait presque toujours le nuit [2].

Avec les râkshasas, le Rik classe les Yâtus et Manu les Piçacas. Ces derniers forment avec les râkshas l'ordre le plus élevé des êtres nocturnes ou de la qualité d'obscurité: रक्षांसि च पिशाचाश्च तामसीपूत्तमा गतिः [3]. Rappelons que l'obscurité est l'attribut constituant de Çiva, le grand dieu terrible des aborigènes, comme Râvaṇa est pour les Tamils le chef historique, selon eux, du culte qu'ils rendent aux bhûtas ou démons [4] aborigènes. Les piçacas sont dignes de leur ancêtre Çiva; ce sont des monstres rouges [5] et terrifiants qui se plaisent à égarer les mortels et à se jouer d'eux sous la forme de femmes, les Piçâcîs. Les hymnes védiques ne s'en occupent pas beaucoup [6]; en revanche ils parlent une infinité de fois, dans tous les maṇḍalas [7], des Yâtus, démons magiciens nocturnes toujours par voie et par chemin [8], apparaissant subitement pour troubler les sacrifices comme le font les rakshas dans la société desquels ils se montrent d'ailleurs pour l'ordinaire.

Eh bien, voilà le milieu où vit Râvaṇa, le fléau du monde, लोकरावणः [9] l'anthropophage, cher à ce terrible Çiva, dont le nom signifie pourtant la bonté et le salut [10]. Mais c'est par euphémisme, (comme les Furies sont

1 *Mânav.*, II, 280.

2 Graul., l. laud. II, 277 al.

3 *Mân.*, XII, 44.

4 Graul., II. 127.

5 Remarquons que là où le poète parle des vêtements de Râvaṇa et des rakshasas, il leur donne la couleur ronge v. ci-dess. p. 98, 133.

6 V. p. ex. *R.-Veda*, I, 133, 5.

7 Ib. I, 35, 10; 118, 1; 157, 3; IV, 16, 1; 20, 2; 21, 1; 48, 5. V, 45, 9; 74, 8; VII, 45, 1; 69, 1, sq.; VIII, 26, 4; 27; 60, 20 et al pl.

8 L'étymologie de Bopp et de Spiegel dit que *Yâtus* signifie les ambulants, *die Wandelnden* (*Gloss. Sansc.* s. v.; *Avesta* II, p. 74, note 3). Roth dérive le mot de *yat* ζητέω, persécuter.

9 V. *sup.*, p. 80, 161.

10 V. *R.-Véda*, I, 31, 1: 187, 3; II, 20, 3; V, 1, 8; 5, 9; 24, 1; VIII, 4, 18, et ailleurs où *çiva* se lit comme une épithète d'Agni, d'Indra et d'autres dieux secourables parmi lesquels les hymnes ne mettent pas, sinon par exception et par flatterie, le toujours redoutable Rudra.

C'est-ce que M. A. Barth parait n'avoir pas vu dans son ouvrage d'ailleurs supérieurement fait sur l'Inde, (V. *Encyclopédie des Sciences relig.*, VI, p. 519). Disons à cette occasion que c'est peut-être à la flatterie, dont les esprits *gebückt geboren*, nés courbés, sont si prodigues envers les puissants, n'importe lesquels, qu'il faut attribuer ces métaphores qui font de la rhétorique du Véda, selon M. Bergaigne «un triple galimatias.» Si le savant auteur de «la religion védique» ne s'était pas déclaré *intransigeant* sur ce point, et par conséquent inaccessible à un changement d'appréciation quelconque, je lui dirais que sous le rapport des métaphores nos livres bibliques, les Prophètes surtout, plusieurs Psaumes et le Cantique des Cantiques, peuvent en remontrer au Véda, sans que pour cela on puisse les taxer de galimatias. En fait d'expressions imagées, l'Orient a des privilèges qu'il faut accepter et qui d'ailleurs ne choquent pas ceux qui ont le sentiment de ses langues. Au surplus, les religions de cette partie du

nommées les Euménides), qu'on désigne ainsi celui à qui le nom de Kâla, le Noir, va bien mieux. Centre d'une religion toute matérielle, bruyante et obscène au possible avec son érotisme sanglant à la Mis de Sade [1], cet épouvantable compétiteur du doux Vishṇu [2] nous présente sa doctrine enveloppée dans des formules inintelligibles, propres à égarer les esprits et sous des figures magiques qui passent pour des moyens efficaces de se rendre favorables les forces cosmiques et morales du monde et même de se les assujettir en tributaires. Il y a sur cela toute une littérature, celle des Tantras qui, par l'Atharva [3], ne laisse pas de trouver un point de rattache avec les mantras védiques Ces Tantras sont des traités de magie noire, pleins de litanies sur les 77 noms ou attributs de Çiva, enseignant, avec des syllabes et des mots les plus bizarres, la construction de ces figures ou diagrammes cabbalistiques qui portent les noms de maṇḍalas, de yantras ou de dhâraṇîs; on dirait des abraxas gnostiques. Râvana est naturellement à son aise dans ce milieu tantrika; il est sorcier au degré suréminent; une passe, un certain mouvement de ses mains lui suffit (p. 71) pour prendre la forme qui convient à ses desseins. Ce maître démon qui est ennemi des dieux au point qu'il méprise même Vishṇu (p. 128), est d'ailleurs savant comme un pandit et comme un adepte de la philosophie Sânkhya (p. 70). Il est aussi védântiste (pp. 70, 95, 133, 146, 156), lit dévotement le Véda, comme tant d'autres rakshasas (pp. 50, 52, 70, 95, al.), est zélé comme un snataka (p. 144) et si grand pénitent que ses austérités forcent les faveurs de Brahma (pp. 65, 135, 144, 156). Jamais il ne manque l'occasion d'offrir un sacrifice suivant les rites brâhmaniques, et toujours il se montre jaloux de s'acquitter en bon khatriya des devoirs qui incombent aux rois: *iyan tu râjadharmânân kshatrasya ca gatirmatâ* (R., V, 43, 12). Mais la fatalité, *daiva*, le tient, il sent

monde sont plus que des écoles de respect en ce que le respect qu'elles enseignent comme toutes les religions va jusqu'à la servilité. Mais la servilité s'ingénie à parler un langage adulateur qui ne recule devant aucune métaphore si gigantesque et absurde qu'elle soit. Les brâhmanes assurément ne s'étonnaient pas plus de l'exagération de leur rhétorique versifiée que des centaines de mille de vaches laitières avec leurs veaux qu'ils disaient recevoir de la libéralité de leurs rois. (V. *sup.*, p. 29).

1 Dans le culte surtout des Çaktis, puissances androgynes par le *lingam* et la *yoni*. Le lingam est à ce point le symbole préféré des Indiens, qu'ils en sont réellement fanatiques. Ainsi, p. ex., ils ne construisent pas une route qu'ils n'y laissent toujours subsister d'espace en espace des piliers en forme de lingam. (V. Kuntze, *Um die Erde*, p. 474; 1881.)

2 Le *Râmâyaṇa* nous montre cette compétition dans une scène dramatique du 1^r livre, 77, 18—22.

3 Le 15e et dernier livre de l'Atharva, le livre du *Vrâtya*, forme une disparate complète avec les autres et paraît être écrit, comme le pense Aufrecht, pour établir le peuple des Vrâtyas dans l'union brâhmanique en le glorifiant dans ses origines.

qu'il est une victime dévouée à la mort, et cela lui est un motif pour se livrer à la colère et à tous les excès de la violence. Les siens ne s'étonnent pas de cette conduite: il n'a voulu écouter ni son frère, ni sa femme, ni les autres rakshasas vertueux. Oui, malgré leur qualité de démons, les rakshasas peuvent pratiquer la morale et être vertueux. Vibhîshana surtout est un modèle de vertu (pp. 104, 141, 165). Il désapprouve fortement le rapt de Sîtâ et insiste sur le renvoi de la pauvre captive; puis, voyant que le potentat est sur le point de faire conduire à la mort un ambassadeur de Râma, le noble et vaillant Hanûmân, il lui expose la doctrine qui se rapporte à l'inviolabilité des ambassadeurs et des envoyés dans les çâstras qui traitent du droit des gens (p. 104), et ainsi il l'empêche de commettre le plus odieux des crimes politiques internationaux. Bref, Vibhîshana est si grandement ami de la vertu, qu'il va jusqu'à renier son peuple, les râkshasas, parce que, étant naturellement méchants, ils sont dans l'impossibilité de s'amender et de s'améliorer (pp. 110, 141). *Non mutat genus.* Vibhîshana est une exception à la règle; toutefois il n'en est pas la seule et unique; il y a encore Prahasta, Mârica, Atikâya, Malvayat, Avindhya, Kumbhakarṇa (pp. 67, 116, 128, 144) et un certain nombre de râkshasîs [1]. Il est vrai que la plupart de ces amis de la morale ne le sont que d'une manière intermittente, et l'exemple de Râvaṇa est ici le plus frappant. A l'occasion, ce monarque des démons est accessible à de bons mouvements et s'y conforme; il reconnaît même ses fautes et les confesse [2]. Des démons subjugués par la religion de la morale! La chose parait impossible, ne fût-ce qu'exceptionnellement. Mais elle ne l'est pas. Même dans le christianisme nous avons le diable religieux et croyant, si croyant que sa conscience le fait trembler: *daemones credunt, et contremiscunt* [3]. Nous tenons aussi pour le « *bon* diable" [4], et l'Evangile nous parle d'un damné qui, tout enfermé qu'il est dans le lieu des tourments éternels, *ἐν Βασάνοις*, fait preuve d'excellents sentiments en suppliant qu'on avertisse de son sort ses cinq frères pour qu'ils ne soient précipités aussi eux-mêmes dans les flammes de l'enfer [5]. Comme les râkshas, notre diable rend de même hommage à la vertu en se

1 V. sup. pp. 115, 157 et al.

2 V. sup. p. 131. Cf. p. 65, 156.

3 *Epist. Jacobi*, II, 19.

4 On peut remarquer qu'il réussit avec ce qualificatif aussi bien que le « *bon* dieu ». Pierre Damien (*Epist* XVI, p. 15 ed. Paris 1665) accolle même le mot *saint* au nom de satan: *Sanctum Satanam obsecro.* Ce saint Satan n'était autre que le pape Grégoire VII.

5 *Luc.* XVI 22 sqq.: *ἐν τῷ ᾅδῃ.*

faisant volontiers ermite et en s'efforçant de ne toucher que sous un masque d'apôtre. C'est même pour être de ses apôtres que Jésus choisit un démon [1]. Tartufe, le diable (*ter Tüfel*) en personne, et le duc de Glocester, un scélérat décidé suivant son propre aveu, un monstre même parmi les démons, comme le lui dit en face une de ses victimes, la veuve du prince de Galles; Tartufe et Richard, l'un pour séduire la femme d'autrui, l'autre pour voler une couronne, prennent les dehors de la vertu la plus austère [2], et on les voit sur leurs genoux saintement occupés de méditation et de contemplation: *on his knees at meditation.*

Ainsi, tout bien considéré, les choses religieuses et morales se présentent aussi étrangement chez nous, peuple de haute culture rationelle depuis Pelage au 5e siècle et Wycliffe au 14e siècle, que dans cette Inde, où grâce à l'habile politique des brâhmanes aucun réformateur n'a jamais pu exercer une influence durable et décisive. C'est que l'homme est partout le même quant au fond, et ce fond quoi que fasse la raison se fait valoir partout. Mais comme les différences qui résultent des latitudes nous en imposent et que, quant au Râmâyaṇa, les contraires s'accumulent et se pressent sur un théâtre relativement peu étendu et quelquefois dans des personnalités monstrueuses, telles que Kumbhakarṇa par exemple et Indrajit, on est tenté de crier à l'impossible. Lakshmaṇa même se prête à nous dérouter quelque peu. C'est d'un bout à l'autre du poème un homme de noble conduite, doux, pur, tempéré, honnête: *vṛittamâryama mṛidurtânta çuçir danaḥ* [3] comme le qualifie la vertueuse Sîtâ. Lui seul, en outre est assez éclairé pour ne pas donner dans le piége du fatalisme. Nous avons vu qu'il conseille à Râma, en un moment où le héros découragé se rejette sur le destin, de réagir contre le *daiva* par la liberté morale et de surmonter ainsi les choses au lieu

1 *Joan.* VI, 71: vos elegi, et ex vobis unus *diabolus* est.

2 L'un se peint en disant:

Laurent, serrez ma haire avec ma discipline,
Et priez, que toujours le ciel vous illumine.
Si l'on vient pour me voir, je vais aux prisonniers
Des aumônes que j'ai partager les deniers;

l'autre paraît devant le peuple sur un balcon élevé, entre deux évêques, un livre de prières dans ses mains, et dit à ses auditeurs: Je vous prie de m'excuser si mon ardeur pour le service de mon dieu m'a fait négliger mes amis. Ces apparences de piété trompent les bourgeois de Londres au point qu'ils conjurent Richard d'accepter la couronne (*King Richard III*, act. III, s. 7), et si de son côté Tartufe manque son but, ce n'est pas sa faute ni celle du crédule Orgon: c'est la faute de Molière.

3 *Râm.* V, 36, 66.

de s'en laisser abattre [1]. C'est parler suivant la grande maxime du Stoïcisme: *mihi res, non me rebus submittere conor* [2], et on croit entendre le mâle langage du Romain: *Fortes et strenuos etiam contra fortunam insistere spei, timidos et ignavos ad desperationem formidine properare* [3].

Mais il est dit que personne ne sera parfait. Râma, tout héroïque qu'il est, sacrifie, nous l'avons vu, [4] aux préjugés du vulgaire, au lâche «qu'en dira-t-on», auquel, remarquons-le, Jésus aussi est fort sensible. «Que dit-on de moi?» était une de ses grandes préoccupations [5] et quant à Lakshmaṇa, son beau caractère moral porte la tache de l'étrange glorification que ce chevalier de l'infortune et du malheur fait de la force, du dédain dont il couvre la vertu et de l'odieux qu'il jette sur la pauvreté en prodiguant l'éloge le plus outré à la richesse et à l'insolente fortune [6]. La vertu, en ce moment de défaillance, n'est à ses yeux qu'un mot, la force prime ou passe le droit et *l'auri sacra fames* est la passion la plus estimable et la plus légitime. Ce serait ici le cas de dire avec un noble et malheureux personnage de Shakspeare: Le mal est en lui-même si odieux, qu'il rend malfaisant tous ceux qui en parlent:

Which harm within itself so heinous is,
As it makes harmful all that speak of it [7].

Heureusement ce n'est chez Lakshmaṇa qu'un égarement d'esprit momentané. Lakshmaṇa, dont le dévouement est à toute épreuve, n'est pas un syâdvâdin, un sceptique doctrinaire [8]; fions nous sur ce point au caractère franc et loyal, aux sentiments sains et élevés qui se manifestent avec éclat dans tous les discours, sauf celui que nous venons se rappeler, et dans tous les actes que nous connaissons de cet Achate indien. Quel beau mouvement de haute philosophie religieuse que celui qui le saisit au moment où il pense rendre son âme à celui dont il sait qu'elle fait partie intégrante, comme la partie du tout! [9]

1 V. sup. p. 35.
2 Horat. I, *Epist.* I, 19.
3 Tacit. *Hist.* II, 46. Cf. l'appréciation du destin par Macchiavel, *Il Principe*, XXV.
4 V. sup. p. 161.
5 V. ma Notice historique sur le vie de Jésus, dans la «*Philosophie de la Raison pure*", p. 188 sq., 1865.
6 V. sup. p. 139, sq.; *Râm.*, VI, 62. Les Athéniens seuls, il faut le dire à leur honneur, faisaient en général peu de cas de la richesse en tant qu'elle concernait les individus. Chez eux, dit Xénophon (*Athen. reipublicae*, I, 1), les pauvres étaient plus à leur aise que les riches: τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστοὺς.
7 *King John*, III, I.
8 Cf. sup. p. 202 sq.
9 Ib. p. 125, *Râm.* VI, 36, 86. On songe involontairement, nous croyons l'avoir dit déjà, au *divinae*

Sa violente sortie contre dieu et la vertu n'est donc qu'un de ces accès d'humeur noire, une de ces défaillances subites comme l'homme le plus vertueux, le plus vaillant, un Brutus ou un Kosciusko [1], est susceptible d'en éprouver. Alors notre esprit se plonge avec l'âcre volupté du désespoir dans le néant et il lui semble doux de périr dans le vide: *e il naufragar m'è dolce in questo mare.*

Mais voilà qu'il me semble que la philosophie et la morale que nous trouvons professées dans le Râmâyana recèlent, sous la teinte que leur donne le terroir, d'incontestables ressemblances et accointances avec la philosophie et la morale que professent, sous des formes aussi diverses que leur tempérament, les peuples plus ou moins congénères de l'Indien, tant en Asie qu'en Europe. Ce n'est qu'en les considérant exclusivement au point de vue indigène, qu'elles procèdent d'une manière immédiate, de la religion de Vishṇu, dont le védânta présente le fond idéaliste, et de la religion de Çiva qui se complait dans le sauvage ascétisme du yoga. Au fond, l'auteur, sans qu'il s'en doute, nous montre ses personnages dans la voie où, dégagés des philosophies et morales qu'on peut appeler géographiques, ils suivent la grande route de l'humanité; personnellement, il penche, cela n'est pas douteux, pour le vishnuisme. Sans cela il se serait abstenu de dire que tous les dieux donnaient à Vishṇu la première place: *kam menire Vishṇum* [2], et la seconde à Çiva, qu'il console avec le titre de Mahadéva. Mais peu importe, car au fond de l'une et de l'autre religion on trouve un panthéisme identique en ce que tous les êtres tendent sans cesse à rentrer par le védânta ou par le yoga, dans Brahman, à la fois l'Être absolu par *l'âtman* et l'Être contingent par le *tat.* Je n'ose pas soutenir qu'on puisse discerner l'expression de ce panthéisme déjà dans les hymnes anciens du Véda; il me semble que les dieux, les créatures y portent constamment l'empreinte d'un cachet personnel sur lequel Aditi, le grand Tout, n'a pas une

particulam aurae des Pythagoriciens et des Stoïciens, et, à prendre la sentence dans le sens du caractère suprasensible de l'âme, elle est sans conteste de toute vérité. (Cf. Horat., Sat., II, 2, 79; Virgil., *Aen.*, VI, 730). Mais si on va plus loin, on devient le jouet de l'imagination védantique (v. ci-dessus, p. 173) et les mathématiques ne nous en tirent pas; au contraire; elles nous y enfoncent sans retour, à la suite de grands esprits, je le veux, mais enfin *à la suite* de quelqu'un qui n'est pas plus grand de nature que vous et moi. C'est abdiquer toute fierté virile: *Selbst ist der Mann!* J'aime mieux me tromper de mon propre chef que de me laisser tromper.

1 On connaît le mot de Brutus après sa défaite à Philippes, (v. *sup.*, p. 1) mais on sait moins celui de Kosciusko après la perte de la bataille de Maciejovic, en 1794, qui amena le partage définitif de la Pologne, qu'il cracherait à la figure de celui qui lui parlerait encore de Dieu et de Providence.

2 *Râm.* I, 77, 22.

influence *absorbante*. Varuṇa y apparaît comme une sorte de roi-patriarche qui gouverne les hommes d'après des lois fixes, lois qu'il observe pour ce qui regarde sa propre personne, à telles enseignes qu'on le qualifie de *dhṛitavrataḥ* [1]; puis, le trépassé trouve, dans un au-delà, bien organisé en une demeure agréable, le dieu Yama avec toute une cour divine et se voit reçu dans cette société comme membre perpétuellement distinct sous le nom de *pitar* [2], nom que Yama porte aussi comme *viçpati*, l'ancêtre des *pitaraḥ* [3].

Voilà pour ceux qui ont vécu en hommes bons et vertueux. Quant aux méchants, *avratâḥ*, ils ne s'évanouissent pas non plus dans la substance universelle; morts, ils gardent leur individualité; seulement au lieu de passer la vie éternelle avec Yama, le roi Varuṇa, le *primus inter pares*, les précipite dans le कर्तं अवृतान्, espèce de Tartare, *avâcaḥ*, bien profond et sombre, *padam gabhîram* [4].

Mais si le panthéisme doctrinal n'est pas explicitement énoncé dans les hymnes vraiment anciens des Véda, il y est cependant *in nuce* par le fait du naturisme (aditisme). Le naturisme est la forme polythéiste du panthéisme. Ainsi compris, le panthéisme est dans le Véda tant par Varuṇa qui, comme l'*Οὐρανός* grec, est le récipient de tout [5], que par Indra en qui sont tous les dieux, c'est-à-dire toutes les forces ou fonctions de l'univers, toute la nature: *devâ bhavata viçva indre* [6]. Il y est par Vishṇu, comme nous le dirons tout à l'heure. Mais sa représentation nominale la plus significative est cette Aditi qui est le père et la mère de tout ce qui existe, *pitâ matâ*, qui est la terre et le ciel, *prithivî dyauḥ*, les dieux et les hommes, *viçve devâ aditiḥ*, ce qui est né et ce qui naîtra: जातमदितिर्जनित्वं [7].

Toutefois, nous n'avons pas là le concrétisme absolu du brâhmanisme doctrinal et orthodoxe, où Dieu, comme dans le spinozisme [8], est lui-même l'universum physique et moral [9]; mais il n'en est pas moins vrai que le panthéisme tel

1 *Rig-Véda*, I, 25, 10; 44, 14, al.
2 *R.-V.*, X, 14, 1; 15; 135, I; 15, 1; I, 115, 2, et al.
3 Ib., X, 135, 1 al.
4 Ib., IX, 73, 8 sq.; IV, 25, 6; 5, 5, al.
5 Ib. VII, 87, 5; VIII, 41, 7, et al.
6 *R.-V.* III, 54, 17, et al.
7 Ib. V. 43, 2; III, 54; I, 89, 10 et al.
8 V. H. *Lettre à Oldenbourg*, I, 458, et *Traité de l'amendement de l'intelligence*, II, 443.
R.-V. X, 129; I, 164, 5, 6, 32, 34, 37, cf. p. 176, sq.

qu'il est dans le polythéisme védique, à l'état pour ainsi dire embryonnaire, a puissamment contribué à établir l'idéalisme du védânta et à développer par suite le mysticisme excessif des upanishats, ces Instructions doctrinales qui justifient la remarque de Burnouf que la raison intervient très peu dans les choses religieuses chez les peuples indiens. En effet, elles noient, effacent et annihilent tout ce qui est individuel et personnel dans l'infini d'une substance unique. Mais ce qui prouve sans réplique que le panthéisme, sous la forme générale de l'identification de l'Être en soi et de la totalité des créatures, remonte aux origines de la religion indienne, c'est qu'on trouve le concept de cette philosophie religieuse inscrit dans la conscience de tous les peuples primitifs, depuis les Egyptiens jusqu'aux Germains et Scandinaves. Le fait ne saurait être nié. Le panthéisme est au fond la seule philosophie de ces peuples, et il l'est si naturellement que leur esprit s'y livre sans effort. C'est aussi et *a fortiori* le cas de leurs penseurs; tous cultivent avec prédilection le panthéisme: Dieu est tout, car c'est en lui, S. Paul l'affirme au monde, que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes: *in Ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* [1].

Mais puisque le panthéisme règne si universellement, nous en revenons, pour expliquer le phénomène, à l'appréciation de l'historien précité (p. 207) relativement à la source première des opérations et manifestations de la conscience humaine, transformées ensuite dans chaque religion comme l'exigent les besoins spéciaux de sa doctrine. Et c'est pourquoi il fallait que Râma, incarnation de Vishṇu, fût, dans notre épopée, glorifié au dessus de tout [2]. Rappelons que Brahmâ dit à Râma: Le monde entier est ton corps: *jagat sarvan çarîran te* [3], et que le nom divin de ce Râma universel est Vishṇu [4]. Donc, c'est le vishnuisme, je ne fais que le répéter [5], qui couvre de son égide comme faisant partie de son domaine, tous les phénomènes psychologiques, tous les modes intellectuels et moraux qui se manifestent dans le Râmâyana [6]. Mais Vishṇu est un des plus antiques représentants du panthéisme; son caractère de Panthée est primordial: *pravishṇur astu* [7]. Il con-

1 *Acta* XVII, 28.
2 Cf. sup. 66, 68, 83, al., où Râma apparait avec le caractère de sauveur.
3 *Râm.* VI, 102, 26.
4 Ib., ib., 30.
5 V. sup. p. 195.
6 Cf. sup. p. 170, 182.
7 *R.-Véda*, VII, 100, 3.

tient et soutient seul la terre et le ciel, seul tous les êtres: *eko dâdhâra bhuvanâni viçva* [1]. Tous les dieux sont, sous des noms différents, cet Être unique. Comment n'en serait-il pas de même quant aux doctrines et aux systèmes de philosophie et de morale, puisqu'une philosophie et une morale reviennent toujours à un concept religieux, à une vue métaphysique, bien que souvent, au premier abord, cela ne paraisse pas. Les nuances et les façons varient à l'infini, car les hommes en font, chacun à sa guise. C'est ce que nous donne à entendre le mythe qui dit que Vishṇu enjamba le monde en trois pas pour la liberté, pour la vie: *kramishṭorsegâyâya jivase* [2]. Le panthéisme se présente donc avec des formules fort différentes; il est cosmologique, ontologique, matérialiste, idéaliste, mystique, gnostique et je ne sais quoi encore. Mais c'est cette abondance qui fait de lui le générateur de toutes les doctrines, si disparates qu'elles paraissent à première vue. Il faut toutefois en excepter les systèmes politico-religieux, estampillés par une curie quelconque. A cette exception près, n'importe quelle doctrine religieuse philosophique ou morale trouve à se caser dans le panthéisme comme dans une habitation faite à son intention [3].

Tout cela bien considéré, on comprend pourquoi Vishṇu, ou, ce qui est tout un à plusieurs égards, pourquoi Râma est si populaire dans cette Inde où, plus que dans tout autre pays, pullulent les sectes, et pourquoi le poème qui chante ses faits et gestes avec une ampleur exubérante, y est goûté du peuple avec infiniment plus de plaisir que ne l'est chez nous Homère, Virgile, Tasse ou Arioste. Le Râmâyaṇa a d'ailleurs un attrait dantesque qui consiste en ce qu'il nous fait explorer les trois mondes, avec un héros divin, avec une fille de la terre et avec un démon des plus méchants, *dushṭâtmâ*. Car pour méchant, Râvaṇa l'est en diable, c'est le cas de le dire. Mais il doit l'être: tous les êtres suivent la nature, chacun d'eux pour ce qui est conforme à la sienne. Pourquoi, dit Krishṇa, c'est-à-dire Vishṇu, la Nature

1 R.-V., I, 154, 4.

2 *Rig-Véda*, I, 155, 4.

3 Ainsi, p. ex., la doctrine de Platon, qui est fondée sur ce que l'idée de Dieu à l'état pur et immédiat ne peut-être saisie par la pensée humaine que dans ses reflets, dans les idées du vrai, du bien, et du beau (Cf. *Philebus*, 40 et al.), cette doctrine revient au panthéisme idéaliste, comme le christianisme avec son unité du fils et des siens dans le Père n'est au fond qu'un panthéisme mystique. Aussi tandis que les platoniciens se plongent dans la contemplation du beau idéal, les chrétiens cherchent le bonheur dans l'abîme du mysticisme. Le fondateur du christianisme était lui-même un enthousiaste mystique et voilà, je crois, le raison maîtresse de son succès dans le monde indo-européen.

naturante, pourquoi leur en ferait-on un reproche? *nigrahaḥ kin karishyati* [1].

Donc, *nil admirari*. La morale qui se dégage du Râmâyaṇa admet naturellement le mal au même titre que le bien. Celui qui est l'habitation, *nivâsam* ou le récipient, *nidhânam*, de l'univers [2], fait tourner en lui par la magie tous les êtres comme par une manivelle: *bhrâmayan sarvabhûtâni yantrarûtâṇi mâyayâ* [3]. Il n'y a ainsi à vrai dire, ni bien ni mal; l'essentiel pour chacun est qu'il fasse l'oeuvre qui lui tombe en partage par le fait de sa naissance et de ses penchants innés. Alors quoiqu'il fasse, il est sûr d'agir comme il doit agir: *svabhâveniyatan karma kurvan nâpnoti kilvisham* [4]. Qu'il n'abandonne donc pas l'oeuvre avec laquelle il est né, fût-elle même mauvaise: *mahajan karma sadoshem api na tyajet* [5]. Voilà qui est clair et logique. La morale du panthéisme mystique, dont Krishṇa c'est-à-dire Vishṇu est déclaré le souverain, *mahâyogeçvaraḥ* [6], la morale du panthéisme couvre tout par l'unité divine, et celui qui voit tout, dans cette unité, *ekastham*, qui le voit s'y dérouler suivant le coup de navette de la machine universelle, celui-là connaît l'Être absolu et son action intégrale: *karma câkhilam* [7]. L'homme est donc moralement parfait quand il s'applique à l'oeuvre que lui inspire le tempérament avec lequel il naît; alors il honore celui par qui tout a été étendu, *tatam*. Quelque péché ou crime qu'il commette, il peut être tranquille; il est sûr de son salut au sein du grand magicien qui est tout. Qu'il croie seulement.

Ah! si les glorificateurs du mysticisme extatique pouvaient comprendre l'insanité de cette doctrine! Au lieu d'admirer les mystiques, ils ne verraient en eux que des coupables de lèse-humanité. En effet, l'outrance dans l'extase, telle que la pratiquent les contemplatifs ascétiques, les assimile aux suicides. Lisez la Règle des Clarisses; on l'a appelée avec raison le carnet du suicide.

Heureusement que le tempérament de l'immense majorité des hommes (je ne dis

1 *Bh.-G.*, III, 33.
2 Ib., XI, 18, 25; XIII, 13.
3 *Bh.-G.*, XVIII, 61; cf. XI, 7.
4 Ib., ib., 47.
5 Ib., ib., 48.
6 *Bh.-G.*, XI, 9.
7 Ib., VII, 29. V. l'entretien du roi Bṛihadratha avec Sâkâyana dans la *Maitrâyani-Up.* tr. par Anquetil Duperron sous le nom de *Mitri*. (*Oup.* II, 213, 294).

pas des femmes) empêche que les apôtres du panthéisme ascétique aient un succès universel. S'il en était autrement, si les eunuques volontaires abondaient [1], la société ne tarderait pas à péricliter et à périr, point n'est besoin de le démontrer. Le pessimisme buddhique qui revit de nos jours dans la philosophie de Schopenhauer et de Hartmann, donne ainsi la main au mysticisme chrétien; tous les deux visent l'anéantissement de l'humanité par le mépris qu'ils font, en théorie du moins, du précepte primordial: *crescite et multiplicamini, et explete terram* [2].

Nous n'en sommes pas là avec le Râmâyaṇa. L'ascétisme extatique qui, «à force de détacher l'homme de la terre, en brise la vie," [3] y est fort en honneur, cela est vrai; cependant la plupart de ses personnages et même ses ascètes, aussitôt qu'ils se trouvent en face des réalités de la vie, reconnaissent et pratiquent la grande morale traditionnelle dont la source est dans la conscience humaine. Par là ils règlent, comme le voulait le stoïcisme, la conduite qu'ils tiennent sur leur nature propre appuyée sur la nature universelle [4]. Mais voilà une morale très simple et indiquée par la raison et le droit bon sens; aussi peut-elle se passer de l'élaboration *ex professo* des traités, des manuels et des codes. Peut-être est-ce à cause de cette simplicité et de ce naturel que les sages de l'Inde n'ont pas voulu rédiger des livres de morale proprement dits, et qu'ils se sont contentés de la montrer en action dans des recueils gnomiques comme le Pancatântra, l'Hitopadéça, le Kathâsaritsâgara etc., ou d'en rappeler incidemment les maximes ou les devoirs dans les dharmaçâstras et dans d'autres sûtras consacrés aux us et coutumes. Nous ne mettons pas, et pour cause, au rang des livres de morale les Nîtiçâstras [5], doctrines de politique et d'administration à l'usage des rois et de leurs ministres [6], doctrines souvent fort immorales. Qui dit politique dit du même coup sinon mort de la conscience, du moins mort de la loyauté et de la morale. Aussi serait-on mal avisé de qualifier de traité de morale *le Prince* de

1 Eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum. (*Matth.*, XIX, 12.)

2 *Gen.*, 1, 28.

3 Renan, *Vie de Jésus*, p. 227; 13e éd.

4 Idcirco finis efficitur convenienter naturae vivere, hoc est secundum suam atque universorum naturam. (Diogenis Laertii *Zeno*, VII, 88).

5 Jusqu'ici on en connaît trois: le *Kâmandakîyanîtisara*, la *Nîtiprakâçikâ* et le *Çukranîtisâra*, mais beaucoup d'autres *nîtis* se trouvent intercalés dans le Mahâbhârata (cf. sup. p. 114, 127) dans les dharmaçâstras et dans les Purâṇas.

6 C'est pourquoi on les appelle aussi *Râjadharmas*.

Machiavel. Je ne sais s'il expose les devoirs d'un roi, je me garde de discuter la question, mais ce ne sont pas à coup sûr les obligations qui incombent à celui qui veut vivre et mourir en honnête homme. Or, de tels hommes n'ont pas besoin de livres de démonstration morale théorique faits *ex professo*, pour savoir qu'il faut faire le bien et éviter le mal, et pour se conduire envers autrui comme on désire que les autres se conduisent envers nous. On peut dire qu'en ces deux aphorismes se trouvent résumés la loi et les prophètes, et que quant à l'enseignement pratique, enseignement qui, en fait de morale, passe tout autre enseignement, il faut prêcher d'exemple. L'homme est imitateur surtout; il fait de meilleur cœur ce qu'il voit faire qu'il ne suit pour se conduire les conseils et les préceptes. Qu'on nous présente donc la morale en action. Les Indiens l'ont compris et c'est pourquoi au lieu de livres exclusivement consacrés à son enseignement, ils font comme nous venons de l'indiquer, ils la reproduisent pour ainsi dire en chair et en os dans leurs contes et apologues, dans leurs légendes historiques, dans leurs poèmes héroïques, dans leurs pièces de théâtre, sans compter les ouvrages où elle apparait incidemment comme dans les codes [1] et dans des recueils de sentences du genre du Bhâminîvilâsa [2]. Pour le Râmâyaṇa, sans être en morale plus didactique qu'en philosophie, c'est cependant un livre moral au premier chef. Nous y voyons la morale proclamée et pratiquée aux deux pôles opposés des êtres, par Râma et par Râvaṇa, par un dieu incarné et par un démon, le roi des démons, et les personnages qui les accompagnent font comme eux. Nous ne finirions pas s'il nous fallait y revenir en détail; l'analyse que nous avons produite de tout le poème nous en dispense. Rappelons seulement que Râma tient à faire du bien à ses ennemis comme à

1 V. sup. p. 201.

2 On sait que le contenu de cet ouvrage où il est fait mention aussi de la passion de Râvaṇa pour Sîtâ (II, 82; cf. I, 81), est des plus mélangés. J'en prends occasion pour compléter ce que j'ai dit plus haut de l'absence de livres traitant spécialement de la morale chez les Indiens. J'ai voulu parler seulement des Indiens brâhmaniques, vishnuites ou çivaïtes, car quant aux buddhistes, ils ont outre le *dhammapadam* et quelques autres livres plus ou moins fondamentaux ces *avadânas* pour lesquels l'enseignement de la morale par des récits d'actions héroïques est ce qu'il y a de plus important. La piété filiale nommément, y est prêchée avec une insistance d'exhortations doctrinales et avec une surabondance d'exemples légendaires qui vous excède. Mais l'apôtre de la *maitrî*, la bienveillance pour toutes les créatures, ne pouvait pas ne pas traiter avec une prédilection particulière le devoir par excellence de la piété filiale. Il va ainsi jusqu'à enseigner qu'un père et une mère «c'est Brahmâ» *brahmâhi mâtâpitarau*, c'est-à-dire qu'ils sont pour un fils la suprême divinité: *putrasya devatâni vâ.* — De même aussi les Jaïnites ont le *Kural* déjà cité plus haut, et qui est, comme la dhammapadam, un code moral d'un bout à l'autre.

ses amis [1], et que les éloges qu'il fait de la beauté morale et de la vérité p. 88, le placent *ex æquo* avec les moralistes les plus distingués de toutes les époques. Voyez ensuite Sîtâ. Née pour la destruction des rakshasas [2], comme la Marie de l'Evangile pour celle des démons, elle parle et agit comme une sainte: son livre de morale c'est sa conscience instruite et éclairée au foyer domestique. Loin de se venger de ses féroces gardiennes alors même qu'elle le peut et qu'on l'y engage [3], elle les protège au contraire, disant pour leur excuse que ce n'est pas de leur propre mouvement mais par un ordre impossible à éluder qu'elles ont tourmenté et maltraité leur captive. Quel empire la morale n'exerce-t-elle pas aussi sur Lakshmaṇa, sur Sugrîva, sur Hanûmân [4], sur Vibhîshana! Chez Bharata elle fait taire même la piété filiale au point qu'il se sent autorisé en sa conscience à censurer, qui le croirait! sa mère, cette mère qui lui avait obtenu le trône par les menées d'une ambition qu'il qualifie de détestable [5].

Maintenant, sans pousser plus loin cette revue, contentons nous de constater encore une fois, que tous les personnages du Râmâyaṇa, à moins qu'ils ne se trouvent enchaînés dans les liens du mysticisme à outrance, vivent, respirent et agissent dans une atmosphère morale qui n'est d'aucune doctrine en particulier et moins encore d'aucune secte, que c'est uniquement la vraie et bonne morale humaine qui les possède et les guide. Mais toutes les créatures, comme nous le montre si fortement le poème, suivent cette morale. Elles la proclament hautement à l'occasion de la mort imméritée de l'honnête Jatayu, tué par Râvaṇa dans les efforts absolument désintéressés qu'il fait pour délivrer la malheureuse Sîtâ. Il n'y a plus de loi, s'écrient-elles lamentablement dans le silence de la nature consternée, il n'y a plus de loi, plus d'honnêteté, plus de bonté! [6].

Cependant toute autre morale, la morale équivoque par conséquent, n'est pas (je viens de le rappeler) exclue du Râmâyaṇa; au contraire. La morale bigote, et, dans l'espèce, la morale de bas étage qui a pour

1 V., *sup.* p.p. 111, 119, 121.; *Râm.* V, 91, 9.

2 Sup. p. 145.

3 C'est aux conseils de Hanumân, une personne qu'elle aimait et estimait, qu'il lui fallait résister (V. sup. p. 158 sq.).

4 *Sup.* p. 87, 88, 96, 104, 141.

5 p. 165. En cela, comme en tout le reste, Râma lui est bien supérieur. En effet, la noble victime defend à Lakshmaṇa de parler mal même de cette Kaikéyî qui est l'instrument de son exil.

6 V. p. 73.

principe et pour fin la maxime donnant, donnant: *dehi me dadami te*, cette morale est largement représentée dans notre épopée par les adeptes du yoga, les ascètes et les démons [1]. Les ascètes professent la morale interlope aussi logiquement que les mystiques et les hypocrites qui veulent être parfaits comme leur Père dans le ciel. Mais qui veut faire l'ange fait la bête. En fin de compte, il s'agit en effet pour ces descendants de Jacob [2] d'une honnête récompense. N'ayons pas la prétention de vouloir les convertir. Fénélon, par ses *Maximes des Saints*, par l'accueil qu'on leur a fait, à Rome et à Paris, m'avertit d'ailleurs que l'enseignement du grand et pur désintéressement est considéré comme dangereux. Où irions nous avec une telle doctrine! Après cela, je conviens qu'il n'est pas encourageant de travailler uniquement pour une conception abstraite; mais enfin la vérité est la vérité, quoiqu'on dise et fasse contre elle, et cette vérité est, dans l'espèce, qu'il faut avant tout pratiquer la morale pour son but, son vrai but: la vertu transcendante.

Ce n'est pas ce que pensent Viçvamitra et ses confrères en ascétisme. L'ardeur mystique du sacrifice les tient et les domine, et la fin du sacrifice est pour eux de posséder tous les biens de ce monde et ces biens, dit Kṛishṇa, l'oracle de l'Inde, ne sont pas pour celui qui n'a pas de sacrifice: *nâyan loko' styayajnasya.* Le sacrifice d'après cela, est, comme nous l'avons dit du *dharma* dont il est l'expression, la base et le sommet de la société indienne, mais le malheur veut qu'un Râvaṇa puisse profiter de la doctrine à l'égal d'un Viçvamitra ou d'un Râma, sans cesser d'être un démon, la vertu fondée sur l'intérêt ne convertissant personne. Peu importe aux Indiens; c'est la morale légale au même titre que la morale castale.

Mais voilà ce que nous avions à dire sur le sujet qui nous a occupé si longtemps. Et maintenant pour nous rendre compte d'un seul regard de la filiation en tous sens et du rayonnement réciproques des centres divers de la religion, de la philosophie et de la morale de l'Inde, relions, suivant le conseil de Goethe, le commencement avec la fin en dressant le tableau synoptique que voici:

1 V. p. 50, 52, 133, 146, 156, *et alibi pluries.*
2 Cf. *Genesis*, XXVIII, 20—22. On a là la source et la justification bibliques de la morale intéressée.

GÉNÉRATEUR :

Le génie panthéiste de la race

Aditisme [1]

(Panthéisme *in nuce*)

Polythéisme rituel	Morale du donnant, donnant
Orthodoxie politico-sacerdotale . .	Morale féodale ou de la force
Panthéisme ontologique	Morale castale ou légale
Panthéisme contemplatif. . . .	Morale théosophique
Syncrétisme déiste	Morale de tolérance

Panthéisme mystique [2].

1 V. *R. Veda* X, 63. Cet hymne est particulièrement remarquable sous le rapport de l'aditisme. Les Adityas y sont dits nés de la nature, soit de l'air, soit de la terre, soit de l'eau.

2 Cf. le tableau religieux correspondant, p. 8.

EPILOGUE.

Le panthéisme mystique flanqué d'une morale composite, si on veut me permettre le mot, voilà donc ce qui se dégage de notre étude sur le monde philosophique et moral du Râmâyaṇa. Car c'est tout un monde, comme nous l'affirmions en commençant, mais un monde fabriqué, on dirait, à l'instar d'un conglomérat géologique: [1] L'unité de cette formation hétéroclite, de cet étonnant mélange d'idéalisme et de naturisme, est dans son origine védique aussi solidement assise que celle de Brahmâ, son dieu, qu'on identifie d'ailleurs au Véda et par lequel notre panthéisme mystique se trouve constitué en un monothéisme *sui generis*. L'unité que voilà me rappelle ce passage du Zohar: «Le Saint créa tout dans sa forme primitive. Il regarda *en* lui et créa le monde et toutes les créatures. Tous, les êtres supérieurs et inférieurs, sont en lui, sans séparation aucune, dans l'unité!» [2] C'est bien cela, seulement il y a encore autre chose. En principe, oui, l'unité du panthéisme indien découle de Brahmâ, mais en fait, elle lui vient d'un mélange et d'un amalgame de toutes les données religieuses, philosophiques et morales souvent des plus disparates et contradictoires qui ont cours chez les peuples si divers d'origines et de tempérament de l'immense péninsule. Cependant ces éléments de toute provenance sont si fortement accrochés les uns aux autres, se pénètrent les uns les autres si intimement, se soudent entre eux dans un ensemble si massif et si impénétrable que celui qui voudrait y porter le scalpel *historique* pour établir quand et comment les différentes parties de

1 Il convient toutefois de remarquer que cette formation ne s'est pas faite au hasard, mais avec nécessité d'après les lois du milieu, comme p. ex., l'architecture indienne, entre laquelle et la philosophie on pourrait établir des rapports parallèles fort exacts.

2 V. R. Pinchaz, fol. 239, p. Rosenroth, 1677, et Nommès, 1881.

ce tout doctrinal se sont constituées à l'état de conglomérat, entreprendrait à coup sûr une tâche sans aboutissant possible [1]. Cette impossibilité éclate déjà dans l'étude de la composition des hymnes védiques, comme le savent les Ludwig et les Grassmann. Et d'ailleurs, tout génie panthéiste à part, génie qui est par sa nature même sans souci de la suite des temps et de la chaîne chronologique des faits, la doctrine indienne par cela seul qu'elle se donne pour *révélée*, ne peut pas avoir d'histoire proprement dite. Et c'est le cas de toutes les religions *révélées*. Aussi les théologiens catholiques (V. entre autres l'abbé J. Herzog) [2] disent ouvertement que l'Eglise, en tant que religion catholique, n'a pas d'histoire: elle est de toute éternité comme l'est à sa manière le Jésuitisme: *sit ut est, aut non sit.* C'est par le même sentiment que le brâhmanisme fait dire au souverain dieu que le Véda est la science universelle: *ayam vai sarvavidyâ* [3], par suite de quoi tout est censé être dans la Çruti. Cet unisme, qu'on me permette le mot, est le seul concept de philosophie *dogmatique* auquel tiennent les brâhmanes, comme le *ṛitadharma*, la loi du sacrifice, est leur unique *dogme* religieux et aussi avec la loi des castes qui, selon eux, procède du sacrifice de Brahmâ, le sacrifice type, leur unique générateur social. Que personne ne touche donc aux formules légales qui sont l'expression de ces dogmes, à savoir les rites. Les rites sont sacro-saints: leurs formules sont prises, à ce qu'il paraît, dans le Rig et dans le Sâma, et les Brâhmaṇa, les Vidhâna, les Gṛihya, les Atharva et quelques autres recueils encore sont expressement faits pour les conserver et les compléter. Quant au reste, quelle qu'en soit la portée religieuse, philosophique ou morale, tout est livré aux discussions, aux disputes et aux contradictions [4], et les brâhmanes sont les premiers à faire bon accueil aux nouveautés religieuses et philosophiques, tout en restant enfoncés dans leurs pratiques traditionnelles, jusqu'au fétichisme inclusivement. C'est ainsi que Râma est à la fois adorateur d'une voiture, d'un arbre, d'une montagne, d'une rivière et amant convaincu des plus hautes et des plus pures doctrines philosophiques et morales; il est adonné aux plus grossières superstitions de la magie et il professe l'idéalisme de la

1 Il en est de même pour ce qui est du droit indien. Personne ne pourrait établir la filiation historique des doctrines juridiques de n'importe quel dharmaçâstra.

2 V. *Hist. univers. de l'Eglise*, p. 7, tr. fr. 1855.

3 *Taittiriya Brâhmana*, III, 10, 11, 4.

4 *Chândogya-Up.*, VII, 26, dans *Bibl.-Ind.*, III, p. 526.

Pratyabhijnâ qui rappelle les subtilités transcendantes de Kant. Il est à la fois un idolâtre de bas étage et un voyant, *paçyaḥ*. «Le voyant ne voit ni la mort, ni la maladie, ni la douleur. il contemple le Tout et l'obtient intégralement: *na paçye mṛityum paçyati na rogan nota duḥkhatân sarva ha paçyaḥ paçyati sarvam âpnoti sarvaçaḥ* [1]. Mais avec quoi le contemple-t-il? Est-ce avec l'oeil corporel? Oh! non, il le perçoit en son coeur, en sa pensée, en son esprit: *hṛidâ manîshâ manasâbhiklṛitno* [2]. Car il connaît la vérité et la voie, il possède la science et sait vaincre ses sens et ses passions. Voyez son portrait; on le trouve retracé au commencement et à la fin du poème [3]. Râma est un dieu, il n'y a pas à dire, et toutefois c'est un homme comme un autre et il se montre tel. Jamais les joies et les peines de la condition humaine, où qu'elles se produisent, ne le laissent insensibles ou indifférents, et comme le vieillard de Térence, il peut dire, nous l'avons déjà remarqué:

Homo sum: humani nil a me alienum puto.

Oui, par tout-ce qu'il dit et fait, par tout-ce qui paraît de lui au dehors, il est semblable à ceux qui l'entourent et au milieu desquels il vit. Ici encore le parallèle avec Jésus est frappant [4]; Râma, dans la conviction des Indiens, a la même nature que le fondateur du christianisme a dans celle des Européens. S'il n'a pas vaincu Satan, le négateur universel, il a tué Râvaṇa, le fléau du monde et l'ennemi des dieux. La différence entre l'Evangile et son monde et le Râmâyaṇa et ses personnages n'est pas tant celle de leur morale religieuse, (on peut dire au contraire que sur ce point il y a identité), que celle de leur théorie religieuse. D'ailleurs, la morale, quoiqu'on puisse faire pour la changer, demeure essentiellement identique à elle-même, et c'est choquer la raison et la conscience que de parler de deux morales comme le feraient croire parfois les jeux insultants de la fortune [5]. Jamais le droit bon sens ni aussi la science de l'éthique ne se sont avisés de reconnaître, de constater ou d'établir une pluralité de ce genre. Par conséquent, la théorie se borne à traiter des causes morales, et à rechercher les motifs et les applications que ces causes, suivant le milieu social ou la

1 *Chândogya-Up.*, VII, 26; dans *Bibl. Ind.* III, p. 526.
2 *Katha-Up.*, VI, 9; *Bibl. Ind.*, VIII, p. 150.
3 V. *Râmâyaṇa*, I, 1, 17 sqq.; VI, 133, 2.
4 In similitudinem hominum factus, et habitu inventus sit homo (*Ad Philipp.* II, 7).
5 Fortuna,... ludum insolentem ludere pertinax. (Horat., III, 29, 48)

disposition des individus, trouvent à des devoirs fort divers selon qu'ils concernent la famille, l'Etat, les individus, les riches ou les pauvres, les vivants ou les morts. Mais tout cela est une affaire de forme et ne change rien au fond : la morale est une et identique ou elle n'est pas; toujours et partout le bien est le bien et le mal est le mal, ce qui revient à dire que partout et toujours on a la notion du bien et du mal, n'en déplaise à Montaigne. « Les crocs-en-jambe donnés à la morale s'expliquent parfois par la conviction qu'on a de servir la bonne cause et s'allient ainsi très bien à la plus haute élévation morale ! [1] »

Il en va tout autrement de la philosophie, parce que là chacun est libre de se faire un principe comme il l'entend et applicable seulement à la théorie ou au système qu'il préfère. Ainsi ce qui prédomine dans le Râmâyaṇa, c'est l'élément panthéiste sous la forme que lui impose la nature indienne du brâhmanisme, sa source, tandis que l'Evangile repose sur le concept anthropomorphite, suivant les données du jéhovisme. Ce n'est pas que l'anthropomorphisme soit inconnu au Râmâyaṇa et que l'Evangile ignore le panthéisme [2], seulement (pour nous en tenir au Râmâyaṇa) on s'aperçoit bien vite que l'anthropomorphisme de notre épopée est tenu en lisière par le panthéisme, dont le représentant, à savoir Râma, avec son corps qui est le monde entier, finit par établir son empire incontesté sur toute l'humanité [3]. En attendant, les compromis et les combinaisons vont leur train et produisent grâce au terroir indien si favorable à toutes les exubérances, des mélanges philosophiques et moraux qui sont on ne peut plus propices aux superstitions les plus diverses. Aussi avec plus de raison encore que S. Paul le disait aux Athéniens, on pourrait dire aux Indiens : Il me semble qu'en toutes choses vous êtes superstitieux à l'excès [4].

On serait cependant mal venu à leur en faire un grand reproche, à moins qu'on ne consente à l'appliquer, aux nuances près, à tous les peuples et même, sauf un très petit nombre d'hommes d'élite, à tous les individus. Il est facile en effet d'observer que l'immense majorité des humains a en mince estime le pur et simple idéal. Mais une création religieuse ou de philosophie religieuse ne vaut qu' idéalement ; dès qu'on la concrétise, elle

1 Renan, *Vie de Jésus*, p. 254; 13e éd.
2 Voy. Joan., XVII, 21, 23; *ad Gal.* III, 28, et al.
3 *Râm.*, VI, 102, 12—29, 33; *ib.* 113, 1—8.
4 *Acta* XVII, 22.

se fausse, s'abâtardit et tourne en superstitions. N'est-ce pas là le cas de toutes les religions dogmatiquement établies et gouvernées par une autorité officielle, soi disant infaillible, plus ou moins? Aussi Kant juge bien quand il dit que les superstitions excessives sont inhérentes à l'anthropomorphisme, attendu qu'un être divin anthropomorphiquement déterminé est contraire à l'intime nature des choses. Quelle est cette nature? l'Idéal évidemment, et c'est ce que l'humanité a, spontanément, toujours senti et reconnu. «Quelques grandes que soient parmi les nations, dit un philosophe platonicien, la désunion, les contestations et les contradictions dans les choses religieuses, il y a cependant au fond par toute la terre, pour toute l'humanité une pensée et un discours unanimes, à savoir qu'il est un Être unique [1]. Et c'est-ce que l'Inde nous dit par son *Svayambhû* [2], l'Être en soi; le monde sémitique par le אהיה אשר אהיה, Je suis qui suis [3]; le monde koushite par la voix de Saïs: *Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον*; [4] le monde hellénique par l'oracle de Dodone: *Ζεὺς ἦν, Ζεύς ἐστι, Ζεὺς ἔσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ* [5], et par l'un de ses voyants primitifs [6], quand il chante:

Ζεῦ πάντων ἀρχά
πάντων ἀγήτωρ,

c'est-à-dire: Dieu le principe, le cause prémière de l'universum!

Mais voilà l'Idéal, le divin type devant lequel la nature vulgaire s'enfuit confuse et découragée, et qu'elle obscurcit et voile par toutes sortes de superstitions et de superfétations. «Voulez-vous planer, élevés sur ses ailes? Jetez loin de vous le souci des choses terrestres! fuyez hors de cette vie étroite, étouffée!» Bien des esprits dans l'Inde, plus même que dans aucun autre pays ont essayé de soumettre l'élément rebelle pour pénétrer jusqu'à la source du vrai, du bien et du beau, mais leur nombre quelque considérable qu'il soit relativement, n'a rien pu sur la quiétude inerte des 200 millions d'âmes, qui pullulent sur le sol de la presqu'île en deça et au-delà du Gange [7]. Il est vrai que le pâle mais ardent soleil du mysticisme

1 Maximus Tyrius, *Dissertationes phil.*, XVII, 5; 1740.
2 *Mânavadh.*, I, 6.
3 *Exodus*, III, 14.
4 Plutarch., *de Iside et Osiride*, IX: Ego sum omne quod exstitit, est, et erit.
5 Pausanias, X, 12.
6 Terpandre, qui vivait au 7e siècle av. J. C. V. Bergk, *Poetæ lyrici Græci*, p. 813; 1867. Cf. Schneidewin, *Delectus Poet. eleg.* p. 238; 1838.
7 Le recensement officiel de 1881 porte 252 millions, dont 50 millions de musulmans.

y jette sur toutes les discordances un voile qui en estompe les teintes trop criardes et concilie les contrastes les plus violents dans une harmonie assez trompeuse pour faire croire au spectateur superficiel que les Indiens ont réalisé l'unité dans la religion, dans la philosophie et dans la morale. Mais l'observateur qui pénètre au fond des choses voit qu'il n'est pas même question pour la généralité des Indiens de religion, de philosophie et de morale : il voit que le rite ou le culte purement technique et machinal se substitue chez eux à la religion, que des disciplines entièrement mécaniques et mécanisantes, même dans leurs abstractions les plus subtiles, prennent la place de la philosophie et que les devoirs légaux ou conventionnels leur tiennent lieu de morale et de vertu [1]. Il observe encore que, corollaire à cet état de l'Inde intellectuelle et sociale, toutes les doctrines de ce pays sont, pour employer une figure astronomique, en épicycles, en petits cercles dont le centre pour chacun est sur la circonférence d'un autre cercle plus grand et y décrit son mouvement propre. Cela ne laisse pas de constituer un ensemble dont la bizarrerie, quoique adoucie par le voile mystique qui le couvre, désoriente souvent et donne parfois le vertige. Tous les indianistes, s'ils veulent être sincères, conviendront de ce phénomène, et du reste on s'en aperçoit par leurs analyses. Comment d'ailleurs comprendre celui qui ne se soucie pas d'être compris? Quel helléniste, pour habile qu'il fût, et il y en a eu neuf ou dix, a jamais pu déchiffrer la Cassandre de Lycophron? Qui encore a jamais pu comprendre en entier la seconde partie du Faust, toute pleine d'énigmes, ainsi que Goethe lui-même a eu soin de le déclarer? [2] Eh bien, l'Inde est une autre Cassandre, un autre Faust, et toutefois personne ne saurait prévoir la fin qui lui est réservée :

exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

1 Cette conception toute terre à terre était du reste aussi celle de l'antiquité relativement à l'homme de bien. « Quel est l'homme de bien? » demande Horace, et il répond : C'est celui qui se soumet aux décrets du sénat, aux lois, à la justice, etc. (V. *Epist.*, 1, 16, 40 sqq., 58 sqq.). De même aussi Socrate ne voyait l'homme juste et vertueux que dans celui qui ne se permettait rien de contraire aux lois de la cité, νομους δὲ πόλεως. (V. Xenophon., *Memorabilia*, IV, 4, 4, 13 al.). Et joignant l'exemple au précepte, il observait les lois même au dépens de sa vie.

2 V. *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter*, t. V, p. 77; VI, p. 104, 193, édit. Berlin, 1834.

CONCLUSION.

Si une conclusion succincte de ce long discours [1] paraissait commandée, nous dirions que le Râmâyaṇa, sans avoir le moins du monde une tendance didactique, nous montre, en observant simplement pour ses personnages le *famam sequere*, que celui qui sait écouter la voix de sa conscience et suivre les inspirations qui en découlent, sait aussi remplir les devoirs particuliers ou sociaux qui lui imombent, — et cela permet d'affirmer que, abstraction faite de l'aspect varié sous lequel elles se présentent, mais uniquement envisagées au fond et dans leur portée, la philosophie et la morale qui sont professées au cours du poème ou qui s'en déduisent sont, ainsi que nous l'avons souvent fait sentir, moins religieuses ou théosophiques *au sens d'un système ou d'une école*, que sociales et historiques dans la large acception de ces mots. Ainsi le veut d'ailleurs le grand caractère de l'épopée. Le poème épique est en effet un reflet de l'homme collectif, l'humanité [2]. Mais l'humanité est naturellement *vraie* comme la nature, sa mère et institutrice, d'où il suit que le naturisme, sagement compris et suivi est, comme doctrine, *das Rein-Menschliche* [3], et par conséquent le guide religieux et moral qui convienne le mieux à l'homme [4]. Et c'est-ce qu'on voit par la conduite des personnages du Râmâyaṇa. On peut dire que l'honneur et le courage, la source de toute perfection humaine, leur appartiennent par droit de naissance.

1 Il va de soi, mais toutefois j'aime à le déclarer expressément, que je me suis servi pour mon travail de tout-ce que mes célèbres devanciers dans l'étude du Râmâyaṇa, Schlegel, Bopp, Lassen, Stenzler, Benfey, Weber, Burnouf, Gorresio, Fauche, Williams, Wheeler, Griffith, ont pu me fournir d'utile au but que j'avais en vue. Je dis cela un peu pour la gouverne de ces entrepreneurs de critiques (j'en ai rencontré tant!) qui ne lisent pas les ouvrages qu'ils censurent et se gardent de montrer la réponse qu'on leur fait. Ils veulent bien critiquer, mais que leur critique soit critiquée: c'est-ce que «*non homines, non Dí, non concessere columnæ.*»

2 V. Villemain, *Cours de littérature*, I, p. 322 sqq., 1846.

3 Goethe, *Gespräche*, III, 141

4 Cf. *supra*, p. 208.

TABLE.

Pag.

PREMIÈRE PARTIE.

Critique préliminaire . . . . . 5.

SECONDE PARTIE.

Analyse commentée et annotée . . . . . 29.

TROISIÈME PARTIE.

Discussion religieuse, philosophique et morale . . . . . 166.

EPILOGUE . . . . . 227.

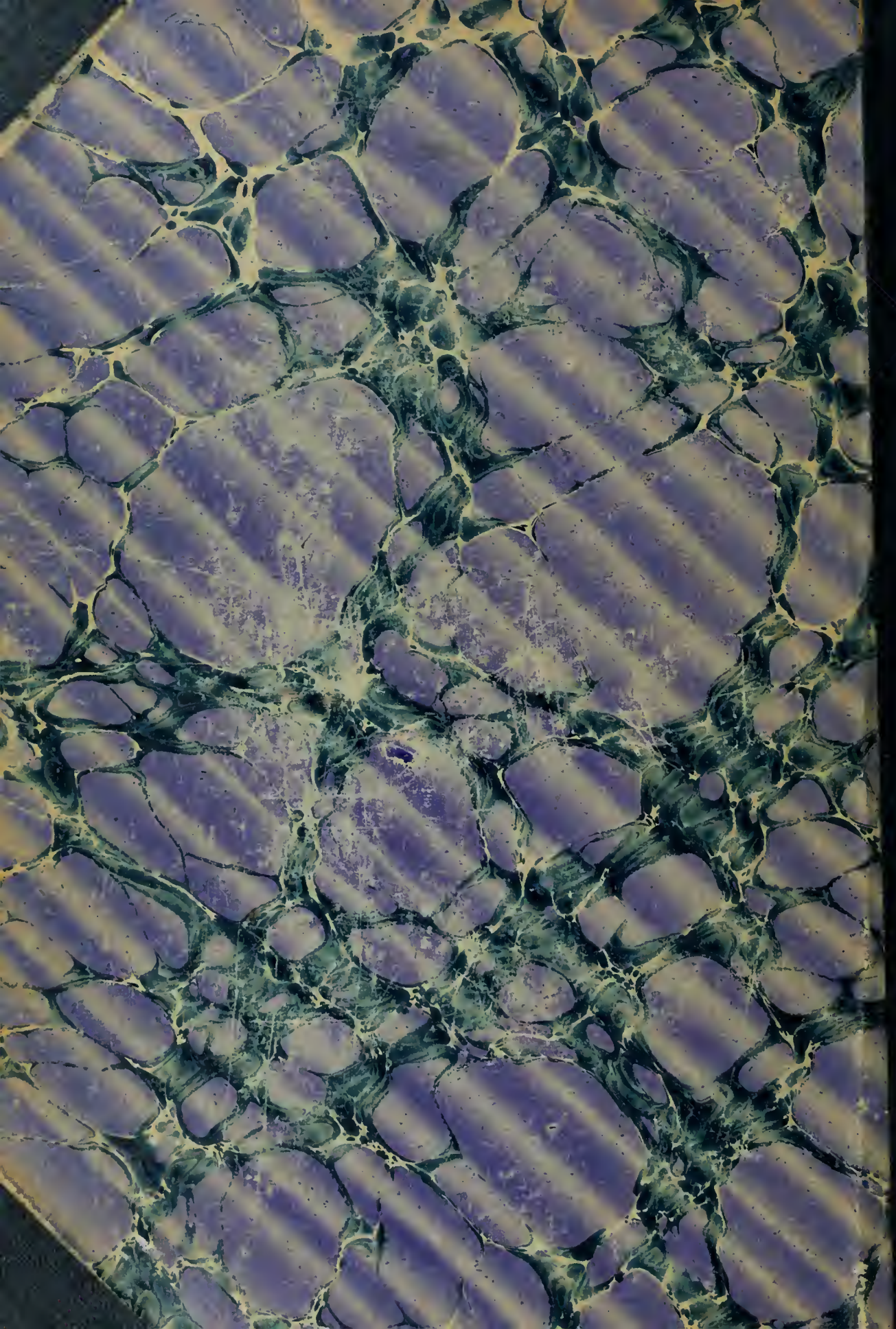
CONCLUSION . . . . . 233.

TABLE . . . . . 235.

P
LaOr&S
M

Musée Guimet, Paris
Annales
t.13(1888)

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

CIRCULATE AS MONOGRAPH